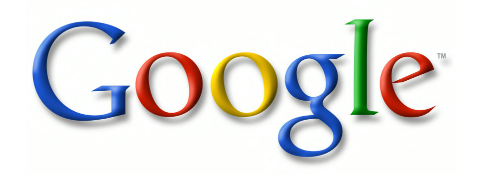
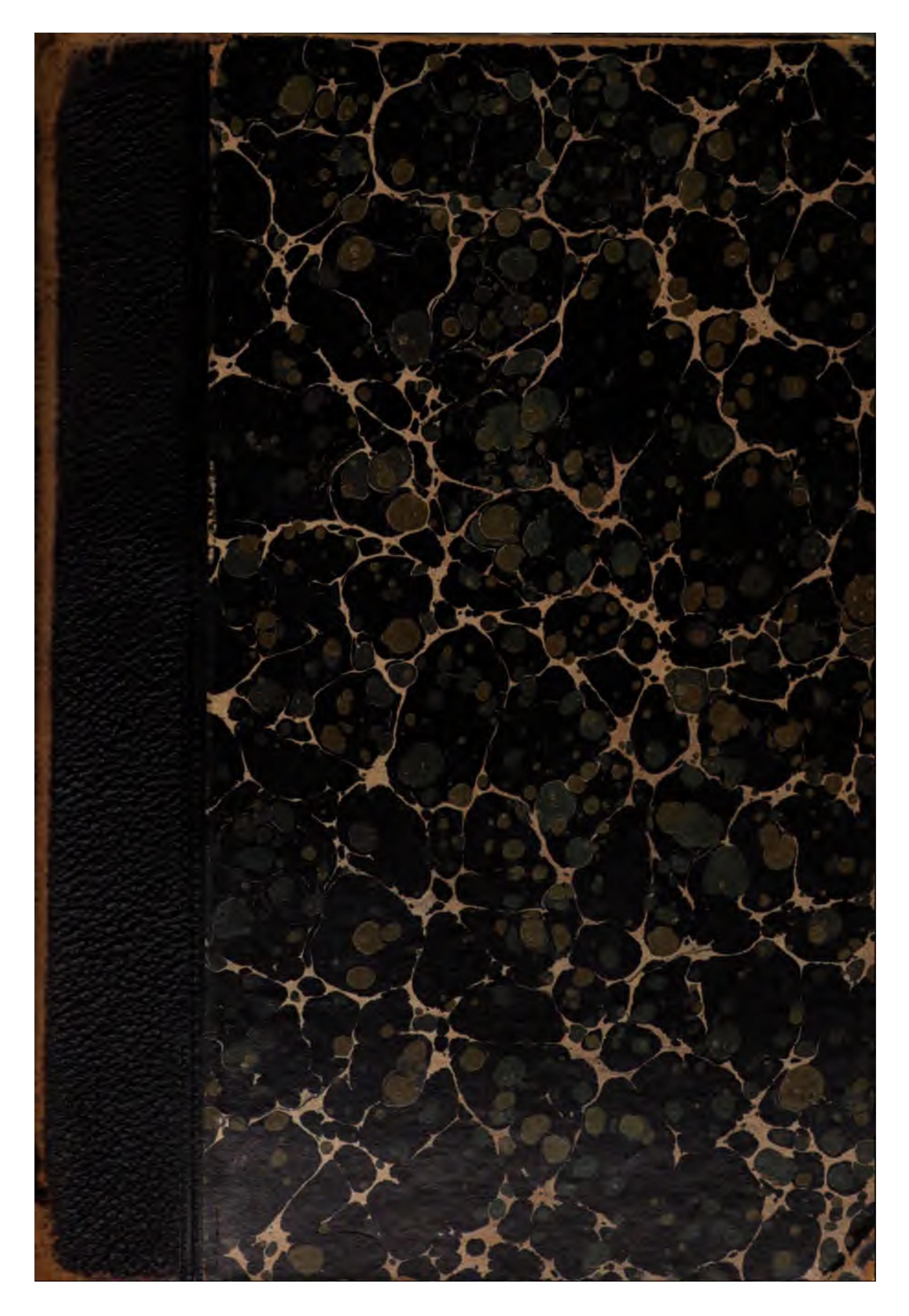
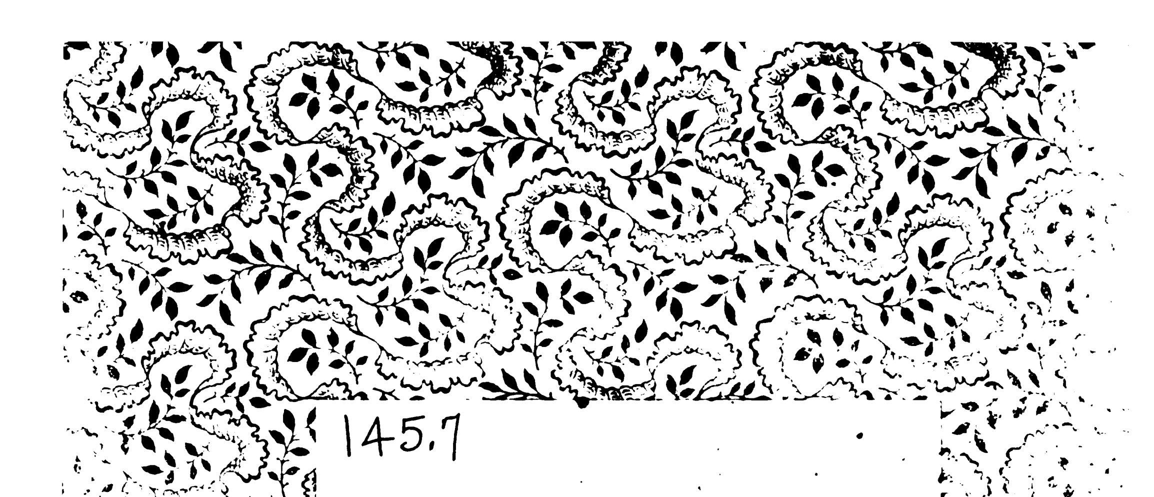
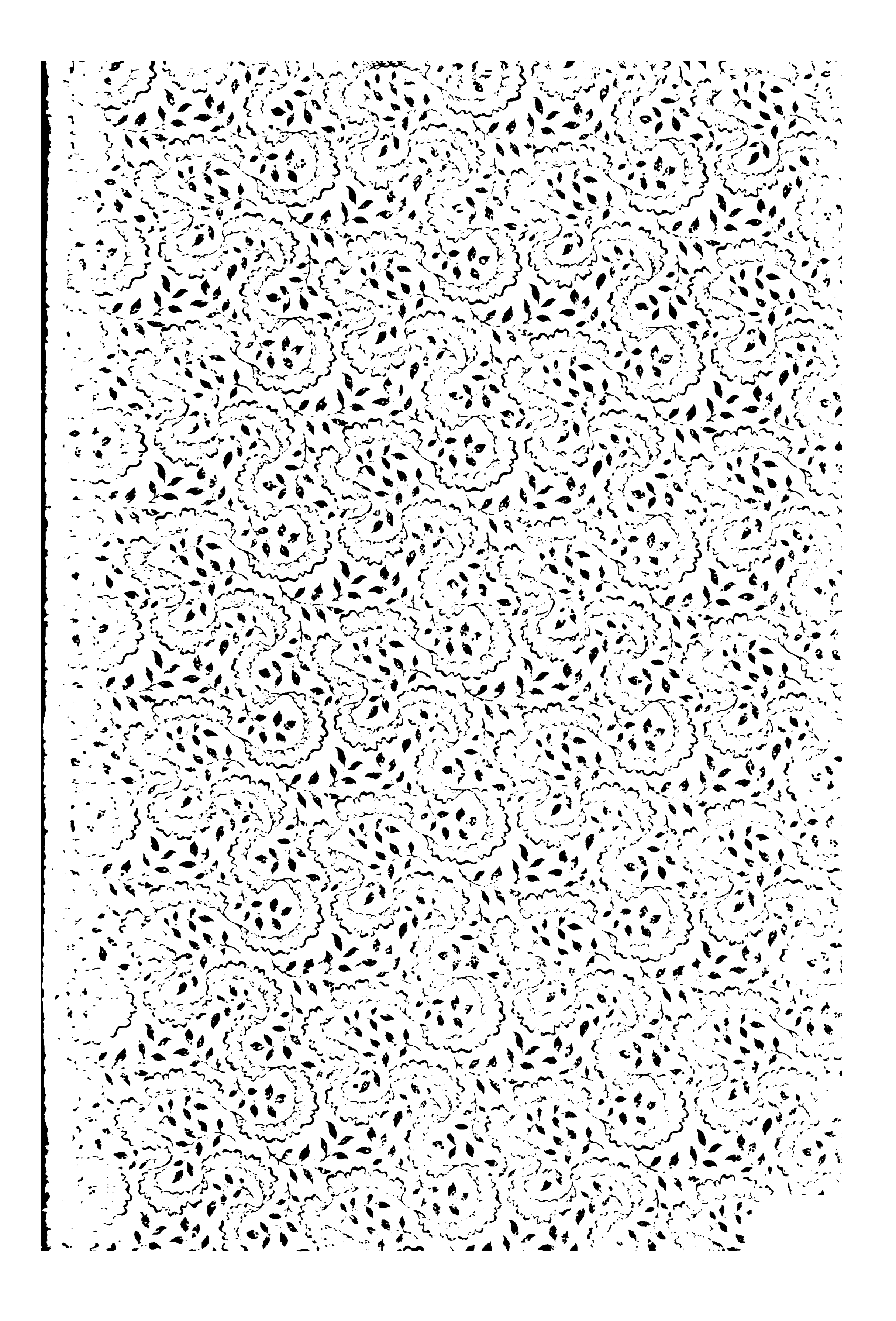






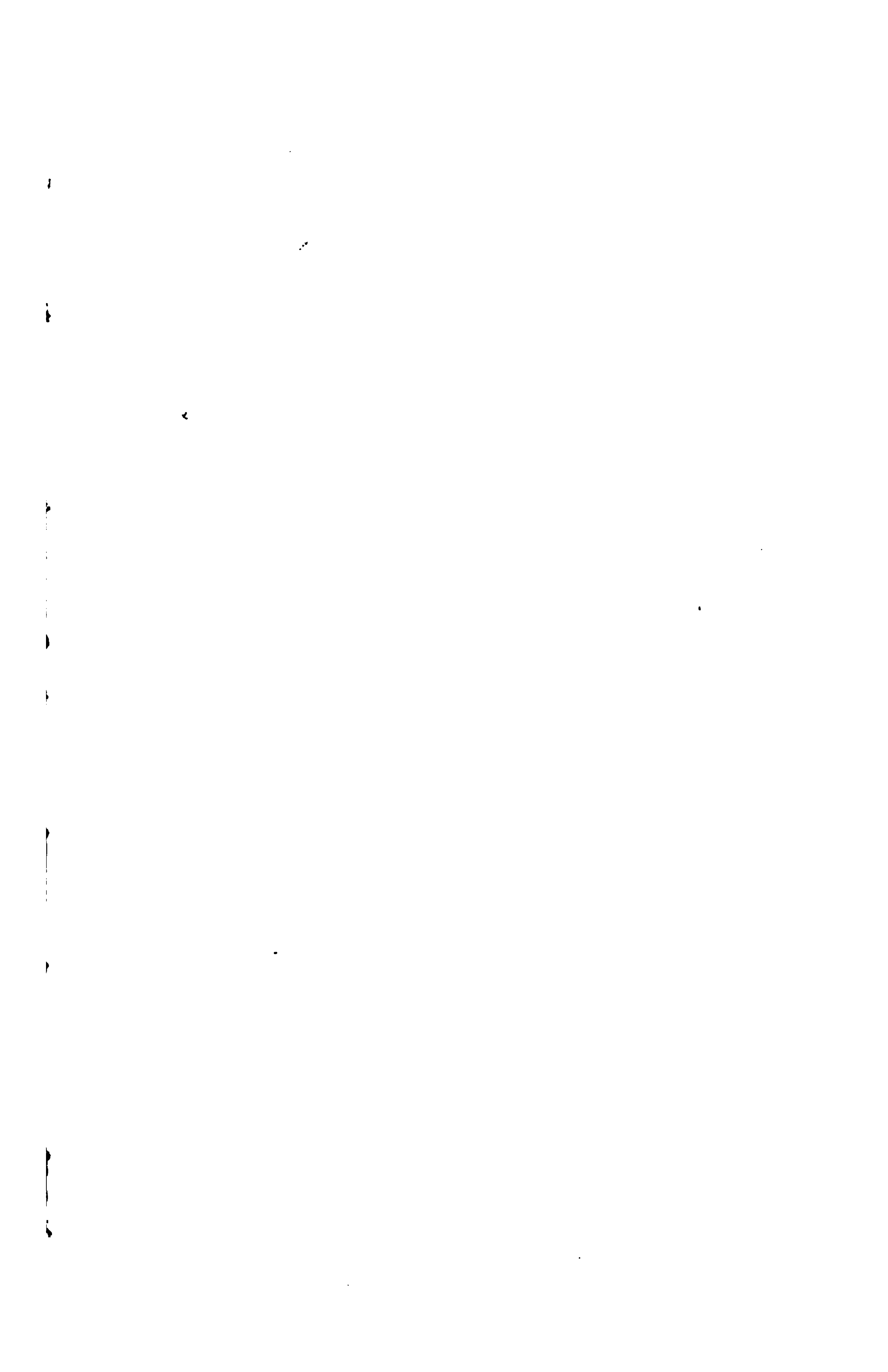

SIGILLUM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV·ANG·
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS











Die

buddhistische Philosophie

in ihrer

geschichtlichen Entwicklung



Von

Max Walleser

Erster Teil

Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus



Heidelberg 1904
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

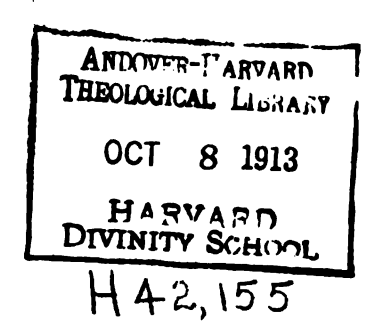
Die
philosophische Grundlage
des
älteren Buddhismus

Von

Max Walleser



Heidelberg 1904
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung



C. F. Winter'sche Buchdruckerei.

Vorwort.

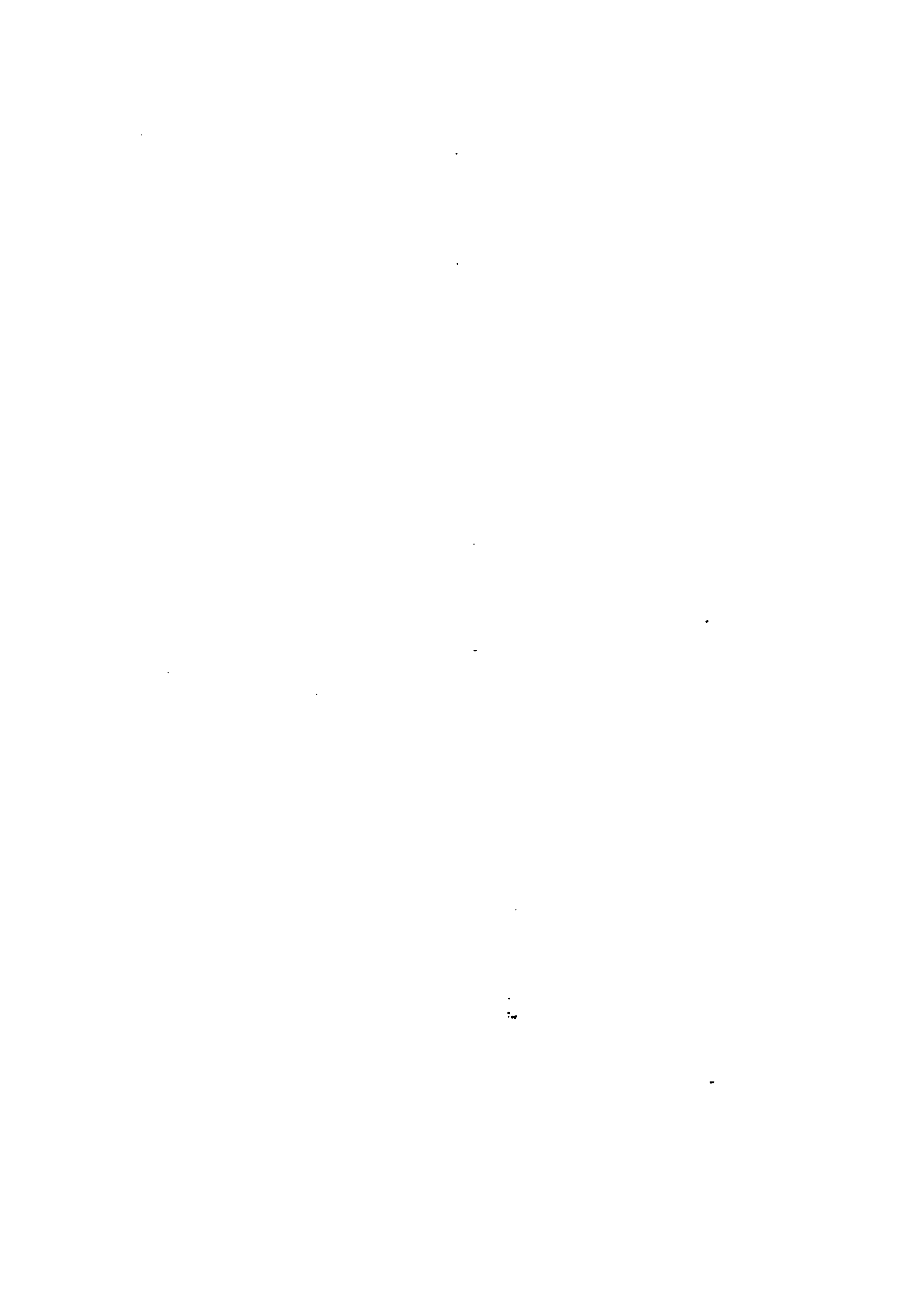
Die vorliegenden Untersuchungen bilden den ersten Versuch, den ältesten Zeitraum der buddhistischen Philosophie nach seinem positiven Gehalte zu bestimmen. Daß ein solcher Versuch abschließende Ergebnisse zeitigen könnte, bin ich der letzte behaupten zu wollen. Denn der Gegenstand ist unendlich, und es verriete eine bedenkliche Unkenntnis der einschlägigen Fragen, wollte man annehmen, eine sich auf mehrere Jahrhunderte erstreckende Entwicklungsphase innerhalb der indischen Philosophie ließe sich auf wenigen Bogen auch nur einigermaßen erschöpfend behandeln. Das war aber auch im vorliegenden Falle nicht beabsichtigt, indem es lediglich darauf ankam, die wesentlichsten Faktoren der buddhistischen Weltanschauung auf eine begriffliche Formel zu bringen. Von der genaueren Erörterung des ethisch-praktischen Standpunktes wurde daher grundsätzlich abgesehen, ebenso wie von einer ausführlicheren Darlegung der alt-buddhistischen Psychologie; um so stärkerer Nachdruck wurde auf die erkenntnistheoretische Seite, vor allem auf die Stellungnahme zum Ichproblem gelegt. Die chronologische Unsicherheit, die gegenwärtig noch über der in Betracht kommenden Kulturperiode Indiens schwebt, legte wiederholt historisch-kritische Abschweifungen nahe. Ich habe mich bemüht, sie auf das mindestzulässige Maß zu beschränken, und ließ daher manches ungesagt, was eher in das Gebiet der Sanskrit- und Pāli-Philologie fällt als in das der indischen Philosophie, zur ausführlicheren Begründung einzelner Auffassungen aber vielleicht hätte angeführt werden müssen.

Zu Danke verpflichtet bin ich den Behörden der Universitätsbibliotheken zu Heidelberg und Oxford (Bodleiana und Indian Institute), ganz besonders aber dem um die deutschen Studien so verdienten Leiter der Bibliothèque Nationale zu Paris, Herrn Delisle, der mir die Benutzung der dortigen Hodgson-Manuskripte bereitwilligst gestattete.

Säckingen, April 1904.

Prof. Dr. Max Walleser.

Inhaltsverzeichnis.



Verzeichnis der wichtigeren Texte und Werke.

Aṅguttara-Nikāya. Ed. by R. Morris. Pāli Text Society, London 1885—1900.

Ashṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā. Ed. by Rājendralāla Mitra. Bibl. Ind., Kalkutta 1887—88.

Barth, Religions of India. London 1882.

— Bulletins critiques des religions de l'Inde. Musée Guimet, Paris 1882ff.

Buddhavaṃsa and the Cariyā-Piṭaka. Ed. by R. Morris. Part 1. P. T. S., 1882.

Burnouf, Introduction à l'histoire du Buddhisme indien. Tome premier. Paris 1846.

Çāntideva. Çikshāsammuccaya, a compendium of buddhist teaching. Ed. by Bendall. St. Petersburg 1897.

Colebrooke, H. T., Miscellaneous essays. 2 vols. London 1837.

Corpus inscriptionum indicarum. Vol. 1: Inscriptions of Açoka, by A. Cunningham. Kalkutta 1877.

Dhammapadam. Hsg. von V. Fausböll. Kopenhagen 1855.

— Ed. by Çarat Candra Dās. Kalkutta 1899.

Dhammasaṅgaṇi. Ed. by E. Müller. P. T. S., 1885.

— Transl. by Caroline Rhys Davids (Buddhist Manual of psychological Ethics). Oriental translation fund XII. London 1900.

Dīpavaṃsa. Ed. and transl. by H. Oldenberg. London 1879.

Dīgha-Nikāya. Ed. by T. W. R. Davids and J. E. Carpenter. P. T. S., 1890 ff.

Feer, L., Analyse du Kandjour. Annales du Musée Guimet II. Lyon 1881.

Grimblot, Sept Suttas Pālis. Paris 1876.

Hardy, E., Buddha. Leipzig 1903.

— König Açoka (Weltgeschichte in Charakterbildern). Mainz 1902.

Hardy, R. Sp., Manual of buddhism. London 1860.

Hodgson, Essays on the Languages, Literature and Religion of Nepal and Tibet. (Reprint.) London 1878.

I—tsing, Record of the Buddhist religion, transl. by Takakusu. Oxford 1897.

Jātaka. Ed. by V. Fausböll, 7 vols. London 1875—97.

— Transl. by Rhys Davids (Buddhist Birth Stories). London 1880.

— Transl. by Chalmers, Rouse etc. under the editorship of E. B. Cowell. Cambridge 1895—97.

Journal of the Pāli Text Society. London 1882 ff.

Julien, Stan., Histoire de la Vie de Hiouen Thsang. Paris 1853.

Kathāvatthu. Ed. by A. C. Taylor. P. T. S., 1894—97.

Kern, H., Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien. Übs. von Jacobi, 2 Bde. Leipzig 1882—84.

— Manual of Indian Buddhism (Grundriß der indo-arischen Philologie, III. 8). Straßburg 1896.

Kuroda, S., Outlines of the Mahāyāna as taught by Buddha. Transl. into English. Tokyo 1893.

Lalita Vistara. Hsg. von Lefmann. Bd. 1. Halle 1902.

Mādhyamikā Vṛtti by Candrakīrti. Ed. by Çarat Candra Dās. Kalkutta 1896 ff.[1]

Mahāvaṃsa. Ed. by H. Sumaṅgala. 2 vols. Kolombo 1877—83.

Majjhima-Nikāya. Ed. by V. Trenkner. P. T. S., 1888.

Milinda-pañha. Ed. by V. Trenkner. London 1880.

— Transl. by Rhys Davids (Sacred books of the East 35. 36). Oxford 1890—94.

Minayeff, Recherches sur le Bouddhisme. Paris 1894.

Oldenberg, H. Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. 1. Aufl., Berlin 1881; 2. Aufl., 1890; 3. Aufl., 1897; 4. Aufl., 1903.

---

[1] Die von L. de la Vallée-Poussin für die Bibliotheca Buddhica (St. Petersburg) besorgte Ausgabe der Mādhyamikā Vṛtti, deren erster Faszikel soeben erscheint, konnte leider im Texte nicht mehr berücksichtigt werden. Ich bemerke indessen die folgenden sich aus ihr ergebenden Richtigstellungen von Zitaten. Unten p. 91, Anm. 2: viṭhapitāḥ statt viracitāḥ; Anm. 3: paryavanaddhā statt paryavasānād vā, der Schluß von tena ab ist zu streichen; Anm. 4: taṃ pratītya statt tampratītyaṃ.

Puggala-Paññatti. Ed. by R. Morris. P. T. S., 1883.

Rhys Davids. Buddhism, a sketch of the life and teachings of Gautama, the Buddha. New ed. London 1894.

— dass., übs. von Pfungst. Leipzig, o. J.

— Buddhism, its history and literature (American lectures). Neu-York 1896.

— Dialogues of the Buddha. London 1899.

Ryauon Fujishima. Le Bouddhisme Japonais. Paris 1889.

Sacred Books of the East. Ed. by Max Müller. Oxford 1879ff.

Saṃyutta-Nikāya. Ed. by L. Feer. P. T. S., 1884—94.

Senart, E., Les inscriptions de Piyadasi. 2 vols. Paris 1881—86.

Sumaṅgala-Vilāsinī, Buddhaghosa's commentary on the Dīgha-Nikāya. Ed. by Rhys Davids and Carpenter. P. T. S., 1886.

Sutta-Nipāta. Ed. by V. Fausböll. 2 vols. P. T. S., 1885—94.

Tāranāthas Geschichte des Buddhismus in Indien, übs. von Schiefner. St. Petersburg 1869.

Vallée-Poussin, L. de la. Bouddhisme. Études et matériaux. Brüssel und London 1898.

Visuddhi-Magga. Ed. by Seelakkhandha Thera. Kalkutta 1894.

Warren, Buddhism in Translations. Cambridge Mass. 1896 (Harvard Oriental Series, vol. III).

Wassiljeff, Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte, Literatur. I. Bd. St. Petersburg 1860.





Einleitung.

Über die Entwicklung der buddhistischen Systematik erhalten wir durch die einheimischen Gelehrten Indiens sowie der anderen Länder, in denen sich der Buddhismus verbreitet hat, nur dürftige Kenntnis. Es existieren zwar zusammenhängende und zum Teil umfangreiche Darstellungen (siddhāntas) der buddhistischen Lehrmeinungen in tibetischer Sprache, so nach Wassiljeff, Buddhismus I. p. 260 zwei umfassende Werke des lTshang-skja-Chutuktu und Dsham-jang-bshadpa; und es ist mit Bestimmtheit anzunehmen, daß schon vor ihnen eine ununterbrochene Reihe von Schriftstellern denselben Gegenstand behandelt haben, die ihrerseits wieder allem Anscheine nach auf indische Vorlagen, wie z. B. den Tarkajvala, ein Werk des Bhavya, zurückgehen. Indessen wird in ihnen gerade der ältere und älteste Buddhismus nicht berücksichtigt, indem selbst der Tarkajvala offenbar erst nach den Reisen der chinesischen Pilgrime, also, da auch I-tsing ihn nicht kennt, frühestens im 9. Jahrhundert entstanden ist. Er wäre ja wohl auch schwerlich dem Lose, ins Chinesische übersetzt zu werden, entgangen, wenn er einem jener Reisenden in die Hände gefallen wäre. Auch die brahmanischen Siddhāntas, die zu verschiedenen Zeiten in der Sanskritsprache abgefaßt wurden, wie der Sarva-darçana-saṅgraha des Mādhava Sāyana (hsg. Kalkutta 1858 und 1871), das Sarva-mūla, eine Sammlung von über fünfzig philosophischen Werken durch denselben Verfasser (hsg. Bombay 1892), der kurze (jainistische) Shaḍ-darçana-samuccaya des Haribhaṭṭa (hsg. von F. A. Pullé, Florenz 1887 im Giornale della Soc. Asiat. Ital. I. p. 47ff.), die eine Darstellung aller Systeme geben wollen, ziehen naturgemäß nur jene späten Richtungen in Betracht, zu denen sich der Buddhismus etwa vom sechsten nachchristlichen Jahrhundert an entwickelt

hat, und lassen daher auf dessen ursprüngliche Zustände und Lehren keine unmittelbaren Schlüsse zu. Auch mangelt ihnen die historische Betrachtungsweise durchaus. Und doch wäre diese gerade für ein so kompliziertes Gebilde, als welches sich der Buddhismus darstellt, ganz besonders vonnöten, indem sie allein geeignet ist, zu einem Verständnis seines Wesens oder auch nur einer einzelnen Epoche innerhalb seiner Entwicklung zu führen.

Wenn nun im folgenden beabsichtigt ist, die theoretische Grundlage des älteren Buddhismus zu bestimmen, so könnte aus denselben Gründen dieser Aufgabe nur dann voll entsprochen werden, wenn die Beziehungen jener Weltanschauung zu der früheren Spekulation klargelegt würden. Von der Darstellung der Ursprünge der buddhistischen Lehre habe ich indessen absehen zu sollen geglaubt. Vor allem, weil die Erörterung der einschlägigen Fragen mit Hinsicht auf die umfangreiche kritische Behandlung, die ihr von namhaften Gelehrten zuteil geworden ist, sich zu sehr in Einzelheiten verlieren müßte, als es für den Charakter einer Arbeit, die lediglich eine Monographie über die Grundanschauungen des Buddhismus sein will, zuträglich wäre. Die Annahme, daß sich die Entwicklung dieser Lehre ohne irgendwelche äußere Beeinflussung vollzogen hätte, ist ja gewiß unhaltbar, denn wir wissen, daß schon vor dem Auftreten Buddhas die Philosophie in Indien blühte — wir wissen es vor allem aus den Aufzählungen ketzerischer Lehren in den buddhistischen Schriften selbst. Wir schalten aber diese mehr vermuteten als wirklich nachgewiesenen Modifikationen infolge von Berührung mit anderen Lehrkreisen für unsere Darstellung aus, indem die genauere Feststellung derselben wohl besser an der Hand eben jener heterodoxen Systeme, wie etwa des epischen Sāṅkhya oder der Jainalehre, erfolgt. Aus diesem Grunde kann auch die vielfach behauptete Abstammung des Buddhismus oder doch einzelner seiner Theorien aus solchen der Sāṅkhyas hier unberücksichtigt bleiben. Zudem lassen gerade die letzten eingehenderen Untersuchungen über dieses Problem erkennen, wie dürftig noch im allgemeinen das Beweismaterial ist, mit welchem man jene innere Verwandtschaft von Buddhismus und Sāṅkhya plausibel zu machen sucht, geben aber zugleich auch zu verstehen, wieviel nützlicher für eine Förderung jener Streitfrage es wäre, wenn das Wesen des Buddhismus zunächst gründlich erforscht würde; hiermit wäre doch wenigstens eine haltbare Unterlage für weitere

Kombinationen geschaffen, aber in der begrifflichen Unbestimmtheit, welche fast allen jenen Versuchen, den Buddhismus auf ältere Anschauungen zurückzuführen, anhaftet, machen diese doch vielfach den Eindruck, eher das Ergebnis des Zufalls oder der Willkür zu sein als wirklich haltbare wissenschaftliche Hypothesen.[1]

Was ferner die zeitlichen Grenzen des älteren Buddhismus anbelangt — und wir können ihre Bestimmung nicht völlig unberücksichtigt lassen, wenn auch darauf hingewiesen werden mag, daß die definitive, sich aus dem inneren Wesen der spekulativen Entwicklung ergebende Begrenzung der Anfangsperiode erst das Endergebnis der vorliegenden Untersuchungen sein kann —, so versteht sich ja wohl der terminus a quo von selbst, indem der zweifellos älteste Bestand der Lehre im Sutta-piṭaka des Pālikanons überliefert ist und als ursprünglich gelten kann, selbst wenn er nicht auf die Persönlichkeit Buddhas unmittelbar zurückgeführt werden könnte. Wohl aber bedarf es einiger weiter reichenden Erwägungen, um den terminus ad quem der supponierten ersten Phase des Buddhismus zu bestimmen. Wenn es schon schwer und in vielen Fällen geradezu mißlich ist, in dem Ablaufe der pragmatischen Geschichte Wendepunkte und Perioden zu statuieren, so muß dies in noch höherem Grade für die geistige und religiöse Entwicklung zutreffen. Denn hier fehlen die äußeren Begebenheiten, mit welchen man den Beginn neuer Zeitläufe in Beziehung bringen und von denen ab man die letzteren datieren könnte; zumal, wo sich die geistige Entwicklung so unpersönlich und unindividuell vollzieht, wie in der ich-losen, egoismus-tötenden Atmosphäre des Buddhismus, wird eine zeitliche Grenzbestimmung nur von zweifelhaftem Werte sein können.

---

[1] Literaturnachweise s. bei Garbe in den „Abhandlungen der königl. Bayerischen Akademie d. Wissensch., I. Kl., XIX. Bd., III. Abt." und in der Einleitung seiner englischen Übersetzung von Aniruddhas Kommentar zu den Sāṅkhya-Sūtras (Kalk. 1892). Vgl. ferner Jacobi, „Über das Verhältnis der buddhistischen Philosophie zum Sāṅkhya-Yoga etc." (in der Zeitschr. der Dtsch. Mgl. Ges. LII, 1898, p. 1 ff.) und in den „Göttinger Nachrichten", phil. Kl. 1896, p. 43 ff.; Dahlmann, „Nirwāna, Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus", Berlin 1896; Oldenberg, „Buddha etc." [3], p. 448 ff. (in der neusten vierten Auflage ist der betr. Abschnitt unterdrückt!) und in den „Buddhistischen Studien" (Zeitschr. d. Dtsch. Mgl. Ges. LII, 1898, p. 613 ff.).

Immerhin gibt es gewisse Anhaltspunkte, die sich in dem angegebenen Sinne verwenden lassen. Und zwar bieten uns die späteren indischen Texte selbst die Möglichkeit, zu verstehen, wie schon um das vierte oder fünfte Jahrhundert n. Chr. das Bewußtsein lebendig werden konnte, daß drei Hauptphasen der buddhistischen Lehre zu unterscheiden seien: die ursprüngliche naiv-realistische oder vielmehr erkenntnistheoretisch indifferente, die zweite naiv-idealistische oder nihilistische des Çûnyavâda, welche aufs engste mit dem anscheinend legendären Namen des Nâgârjuna verknüpft ist, und die dritte subjektiv-idealistische des Vijñânavâda der Yogâcâryas, welche auf Âryâsaṅga, den Bruder eines Vasubandhu, zurückgeführt wird. Die Stelle, welche diese merkwürdige Angabe enthält, findet sich in der tibetischen und chinesischen Übersetzung des Sandhinirmocana, Kap. V, und ist von Wassiljeff (B. I, p. 153) übersetzt worden. In der Tat entspricht diese Einteilung einem durchaus einleuchtenden Entwicklungsprozeß und hat schon aus rein logischen Gründen eine hohe Wahrscheinlichkeit für sich, indem der Wandel der erkenntnistheoretischen Grundanschauung ganz natürlich nach jenem dreiteiligen Schema sich vollzieht.

Auch die von Wass. Buddh. I. p. 7 berichtete Legende — die Textquelle, aus der er sie geschöpft hat, ist nicht angegeben — weist darauf hin, daß man schon ziemlich früh das Gefühl hatte, daß in der Entwicklung der Lehre drei scharf voneinander getrennte Abschnitte zu unterscheiden seien. Hiernach hätte sich zunächst nur diejenige Lehre auf Erden erhalten und entwickelt, welche von Buddha selbst den Menschen gepredigt worden war, gleichzeitig sei aber den höheren Wesen unter seinen Zuhörern, Bodhisattwas und Göttern, eine Lehre vorgetragen worden, die nach Buddhas Tode nicht auf der Erde verblieben, sondern in den Himmeln und den Palästen der Schlangen (nâgas) aufbewahrt worden sei, von wo sie erst in späterer Zeit von den großen Nachfolgern des Buddha, wie Nâgârjuna, Âryâsaṅga u. a., wieder geholt wurde; daß es sogar eine Lehre des Buddha gegeben habe, welche er nicht auf der Erde verkündigt habe, sondern erst, nachdem er sich durch seine wundertätige Macht zu verschiedenen Himmelsregionen emporgeschwungen hatte: diese Lehre sei bei Vajradhara oder Guhyapati bewahrt worden und habe noch später als die vorigen begonnen, sich unter den Menschen auszubreiten.

Durch diese durchsichtige legendäre Hülle schimmert deutlich die geschichtliche Tatsache von mindestens zwei Revolutionen des buddhistischen Lehrgebäudes hindurch, wenn sich auch infolge der Kombination der Lehrer Nāgārjuna und Āryāsanga als derjenigen, welche die erste Neuerung herbeiführten, und die wir lieber in der Weise getrennt wissen möchten, daß Nāgārjuna die erste, Āryāsaṅga die zweite Umwälzung herbeigeführt habe, nicht recht ersehen läßt, welches die Eigentümlichkeiten der dritten Periode gewesen sein könnten. Es bleibt wohl kaum etwas anderes übrig, als unter ihr die Regeneration und Rekonstruktion des durch Āryāsaṅga bekämpften Çūnyavāda, also die Mādhyamikalehre des Buddhapālita, Candrakīrti, Çāntideva u. a. zu verstehen. Aber jedenfalls stimmt diese Legende hinsichtlich der Dreiteilung mit der des Sandhinirmocana überein, und wir werden aus diesem Umstande die Berechtigung ableiten dürfen, von drei Hauptphasen des Buddhismus in Indien zu reden, deren früheste zum Zwecke der zeitlichen Abgrenzung der in der vorliegenden Arbeit zu berücksichtigenden Probleme und ihrer Lösungen als die des „älteren Buddhismus" bezeichnet werden mag.

Allerdings muß dieses Bewußtsein einer Lehrentwicklung in Indien wenigstens schon ziemlich bald wieder erloschen sein, denn schon Çaṅkara, welcher die drei Hauptschulen in seinem Kommentar zu den Vedānta-Sūtren des Bādarāyaṇa unter den Bezeichnungen sarvāstitvavādinaḥ, vijñānāstitvamātravādinaḥ, und sarvaçūnyatvavādinaḥ aufführt, schreibt ihnen eine gleich frühe Entstehung, nämlich noch zu Lebzeiten des Buddha, zu, wenn er jene Vielgestaltigkeit damit erklärt, daß sie entweder aus der Verschiedenheit der von Buddha vertretenen Ansichten oder aus der Verschiedenheit der Auffassungsfähigkeit seiner Schüler herzuleiten sei.[1]

Diese letztere wird von dem Glossator Govinda Ānanda noch genauer dahin erläutert, daß die Schüler, je nachdem sie von schwachem, mittlerem, oder ausgezeichnetem Verstande seien, sich den entsprechenden Standpunkten zuwendeten.[2]

---

[1] Ed. Bibl. Ind., Kalk. 1863, p. 546 (zu II. 2, 18): sa ca bahuprakāraḥ pratipattibhedād vineyabhedād vā |

[2] Ebd. sugataproktāgamasyaikyāt kuto bahuprakāratā tatrāha | pratipattīti | ekasyaivāgama-vyākhyātuḥ çishyasyāvasthābhedena buddhibhedāt, mandamadhyamottamadhiyāṃ çishyāṇāṃ vā bhedād bahuprakāratety arthaḥ.

In ähnlicher Weise führt ein anderer Kommentator von Çaṅkaras Bhāshya, Vācaspati-Miçra, in seiner Bhāmatī aus, daß das eigentliche Endziel aller Buddhisten der Çūnyavāda oder erkenntnistheoretische Nihilismus sei; nur in der Hinführung zu jenem Ziele unterscheiden sich die einzelnen so, daß die schwächer Begabten durch die Lehre, daß alles sei (sarvāstitva), die von mittleren Fähigkeiten durch den subjektiven Idealismus allmählich zu der Wahrheit der allgemeinen Leerheit hingeleitet werden, indem nur die Begabtesten unmittelbar dieselbe zu erfassen imstande wären.[1]

Diese unhistorische Ansicht hat sogar in einem Çloka des Bodhicittavivaraṇam, einem Kommentare Dharmakīrtis, von dem uns einige Bruchstücke in andern Texten überliefert sind, ihren poetischen Ausdruck gefunden, wobei ausdrücklich darauf hingewiesen wird, daß, wenn auch die Lehre „gespalten" sei, das Prinzip der Leerheit (çūnyatā) allen gemeinsam ist.[2]

Rāmānuja erwähnt sie indessen in seinem Çrī-Bhāshya ebensowenig wie Vijñānabhikshu in dem Sāṅkhya-pravacana-bhāshya; aber weitere Schlüsse hieraus abzuleiten, wie z. B. den, daß diese Paṇḍits eine andere Ansicht als die gekennzeichnete vertreten hätten, oder daß man mit der Zeit überhaupt einer anderen Auffassung des wechselseitigen Verhältnisses der buddhistischen Sekten zugeneigt hätte, dürfte schwerlich am Platze sein, zumal da wir sehen, daß jene von brahmanischen Schriftstellern vertretene Ansicht noch heute für den japanischen Buddhismus maßgebend ist. Vielleicht ist sie aber auch gar nicht so durchaus unbegründet, wie es auf den ersten Blick aus-

[1] Bhāmatī, ed. Bibl. Ind., Benares 1880, p. 413: vineyabhedād vā | hīnamadhyamotkṛshṭadhiyo hi çishyā bhavanti | tatra ye hīnamatayas te sarvāstitvavādena tadāçayānurodhāt çūnyatāyām avatāryante | ye tu madhyamās, te jñānamātrāstitvena çūnyatāyām avatāryante | ye tu prakṛshṭamatayas, tebhyaḥ sākshād eva çūnyatā-tattvaṃ pratipādyate |

[2] Deçanā lokanāthānāṃ sattvāçayavaçānugāḥ | bhidyante bahudhā loka upāyair bahubhiḥ kila*) || gambhīrottāna**)-bhedena kvacic cobhayalakshaṇā | bhinnāpi***) deçanā 'bhinnā çūnyatādvayalakshaṇā || (Bhāmatī p. 414; Sarva-darçana-saṅgraha, ed. Kalk. 1858, p. 23, und nach S. D. S. in Govindānandas Glosse zu Çaṅkaras Sūtrabhāshya II. 2, 28, p. 567).

*) Dies ist die Lesart der Bhāmatī, S. D. S. punaḥ.

**) Besser „ottama".

***) S. D. S. bhinnā hi.

sieht; die Person Buddhas ist so überragend, die Äußerungen seines Geistes so tief und gleichzeitig so unfaßbar, daß für ihn recht wohl dasselbe gelten könnte wie für Christus, dessen Worte ja auch Grundlage und Richtschnur von Bekenntnissen geworden ist, die unter sich nicht eben harmonieren: jene schwer zu definierende Allgemeinheit und Unbestimmtheit der persönlichen Lehre, das Fehlen eines greifbaren positiven Standpunktes trifft für beide zu. Vielleicht hat Ryauon Fujishima (Le Bouddhisme Japonais, Paris 1889, p. VII) nicht so unrecht, wenn er sich in folgender Weise ausspricht: „Le système du Bouddhisme est très-vaste et très-varié, il a dû changer ses formes extérieures selon les temps et les lieux. Si on n'y jette qu'un coup d'œil superficiel, il paraît impossible d'admettre qu'il est le produit de Bouddha seulement. Cependant, si on creuse et si on scrute minutieusement de fond en comble ses divers systèmes, on y voit que le Hînayâna et Mahâyâna procèdent d'une même source originale. Il faut savoir d'abord que le Bouddhisme a deux formes: l'intérieure et l'extérieure. La première est toujours une et invariable, mais la seconde se transforme pour s'adapter aux circonstances." Aber hierüber zu entscheiden ist offenbar die Zeit noch nicht gekommen. Vorläufig ist es die Aufgabe der Buddhologie, in die so gut wie unbekannten Wandlungen der Lehre einiges Licht zu werfen; vor allem wird es darauf ankommen, die erste Periode nach ihren wichtigeren Kennzeichen und Merkmalen herauszuheben und als ein geschlossenes Ganzes verständlich zu machen. Dann wird allmählich auch auf den Übergang zu den späteren Systemen des Nihilismus und Subjektivismus ein helleres Licht fallen, als dasjenige ist, mit dem wir uns heute noch begnügen müssen.

Erster Abschnitt.

Zur Geschichte des älteren Buddhismus.

Bevor wir der von uns beabsichtigten historisch-kritischen Durcharbeitung der wichtigeren Probleme und der Lösung, welche sie durch Buddha und seine Nachfolger erfahren haben, nähertreten, wird es nötig sein, die Grenzen der systematischen Philosophie begrifflich und zeitlich zu bestimmen.

System bedeutet etwas Zusammengestelltes, Geordnetes, unter einen höheren Gesichtspunkt Gebrachtes, dessen einzelne Glieder sich wechselseitig stützen sollen und jedenfalls nicht miteinander in Widerspruch geraten dürfen. Es liegt also dem Begriff des Systems schon die Anschauung zugrunde, daß es auf eine rationelle, harmonische Erklärung der einzelnen Erfahrungstatsachen ankommt. Solange das Denken noch nicht logisch geschult ist, wird es sich leichter mit einem nur oberflächlichen Verständnis zufrieden geben, als wenn es sich erst einmal dessen bewußt geworden ist, daß eine Erklärung nur dann als genügend betrachtet werden kann, wenn sie nicht anderweitigen Tatsachen und Erklärungen widerspricht. Der Zeitpunkt des Bedürfnisses nach einer solchen umfassenden Erklärung des Weltzusammenhangs oder, wie wir auch sagen können, einer systematischen Weltanschauung tritt aber in jeder Kulturentwicklung ein, und dieser Zeitpunkt wird daher als der des Beginnes des systematischen Philosophierens bezeichnet werden können.

Im indischen Kulturkreise ist dieser Zeitpunkt verhältnismäßig leicht zu bestimmen. Während nämlich in Griechenland sich überhaupt nur schwer eine Grenze zwischen der religiösen Symbolik der orphischen Mysterien und der ältesten Naturphilosophie einerseits und der eigentlich systematischen Philosophie andrerseits ziehen läßt — ist es doch selbst hinsichtlich Platos nicht so ohne weiteres zu entscheiden, ob es ihm gelungen ist, ein geschlossenes System zustande zu bringen — ergibt sich für die indische Spekulation jene Grenzscheide unmittelbar daraus, daß die älteren Schriften und Werke der Schulphilosophie immer wieder durch die neueren, praktischeren und wohl auch besseren der nächstfolgenden Periode verdrängt wurden; es fehlte mehr und mehr das Interesse, sie kennen zu lernen, man schrieb sie nicht mehr ab und lernte sie nicht mehr auswendig, sie gerieten infolgedessen in Vergessenheit und sind für uns vollständig verloren gegangen. Mag sich auch das Wesentlichere jener überwundenen Literaturperiode in die späteren, uns erhaltenen Schriften hinübergerettet haben, so sind wir doch über die eigentlichen Anfänge der Systeme auch nicht im geringsten orientiert; von dem Übergang der halb mystischen, halb mythologischen Anschauungsweise der Upanishaden in die Zeit der Bildung von Schulen und Systemen wissen wir so gut wie nichts, und wenn wir auch allen Grund haben, einige Lehrgebäude, wie das des Sāṅkhya, in eine sehr alte Zeit zurückzudatieren, so ist hiermit nicht gesagt, daß sie auch schon von Anfang an eine systematische Form gehabt hätten. Im Gegenteil: die Weise, wie z. B. gerade die Sāṅkhyalehre in einigen Upanishaden und im Gesetzbuch des Manu erwähnt wird, ferner der Umstand, daß unverfälschte Sāṅkhyaelemente sich vielfach in der Maitrī- (VI. 10.) und Çvetāçvatara- (VI. 13) Upanishad nachweisen lassen, und daß die Philosophie des Mahābhārata geradezu als „episches Saṅkhya" bezeichnet werden kann, weisen mit aller Bestimmtheit darauf hin, daß dem Sāṅkhya zur Zeit der Abfassung dieser Literaturdenkmäler die rationalistische Begründung und der Charakter des Systematischen fehlte. Das älteste uns erhaltene systematische Sāṅkhyawerk ist die Kārikā des Īçvara Kṛishna, für deren Komposition der terminus ad quem dadurch gegeben ist, daß sie zwischen 557 und 583 ins Chinesische übersetzt wurde, die aber schwerlich mehr als zweihundert Jahre früher entstanden ist [1], also

---

[1] Vgl. Garbe, „Die Sāṅkhya-Philosophie etc." (Leipzig 1894), p. 59.

ein verhältnismäßig recht junger Text. Alle älteren Lehrbücher des Sāṅkhya, wie die des Pañçaçikha[1] und das Shashṭitantra sind uns verloren gegangen, höchstens daß sich einzelne Verse, in anderen Texten zitiert, als dürftige Überreste erhalten haben.

Nun ist es ja immer noch zweifelhaft, ob die Kārikā, dieses älteste Dokument des systematischen Sāṅkhya, zugleich auch das älteste aller systematischen Werke der sechs darçanas ist. Aber selbst wenn dies der Fall wäre — wir müssen uns die Erörterung dieser Frage für eine besondere Arbeit vorbehalten —, so wäre doch zunächst festzustellen, ob nicht die Lehre Buddhas Anspruch darauf erheben kann, schon früher eine systematische Welterklärung geboten zu haben.

Um diesen Zweifel zu lösen, wäre es nötig, eine Reihe von Vorfragen zu erledigen, die uns indessen zu weit abführen würden, als daß sie in diesem Zusammenhange mit einiger Genauigkeit behandelt werden könnten, und die daher nur kurz angedeutet sein mögen.

Vor allem muß darauf hingewiesen werden, daß auch die Lebenszeit Buddhas keineswegs feststeht, obwohl sie zu den gesichertsten Daten der Geschichte Indiens gerechnet werden kann. Mit einiger Gewißheit werden wir aber annehmen dürfen, daß Buddha ungefähr 470 v. Chr. gestorben ist, und daß daher das Geburtsjahr Gotama Buddhas um die Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr. anzusetzen ist.[2]

Eine Ungewißheit von größerer Tragweite besteht darin, daß wir nicht wissen, ob das, was in dem Kanon als Buddhas Wort angeführt wird, auch wirklich Bestandteil von dessen persönlicher Lehre bildete. Es ist hierüber vieles hin- und hergeredet worden, aber die Frage ist noch weit davon entfernt, spruchreif zu sein. Wenn nun die Authentizität des Pāli-tipiṭaka nachgewiesen werden könnte, so ließe sich ohne weiteres ein Urteil darüber formulieren, ob das, was Buddha lehrte, als ein System bezeichnet werden darf: wir hätten dann nur die verba ipsissima des Erleuchteten daraufhin zu prüfen, ob sie jenem Begriffe entsprechen. Der gläubige Buddhist wird ja nun

[1] Nach Garbe, l. c., p. 32 ff. „etwa in das erste Jahrhundert nach Chr. zu setzen".

[2] Vgl. E. Hardy, Indische Religionsgeschichte, Leipzig 1898, p. 56; derselbe: „Buddha", Leipzig 1903, p. 32 gibt vermutungsweise 480 als Todesjahr an.

schwerlich auch nur an die Möglichkeit denken, daß das, was als Wort und Lehre des Meisters überliefert ist, eine nachträgliche Rekonstruktion oder gar eine der realen Grundlage entbehrende Konstruktion gewesen sein könne, der doch jedenfalls die unmittelbare Gewißheit fehlte. Und so unwahrscheinlich ist dieses letztere nicht, denn jene unmittelbare Gewißheit wäre doch nur dadurch verbürgt, daß die Reden zu Lebzeiten Buddhas aufgezeichnet worden wären, was aber offenbar nicht der Fall gewesen ist.

Aber man darf die Tragweite dieses Bedenkens nicht überschätzen. Selbst wenn sich im Wortlaut vieles verändert hätte, so ist doch wohl anzunehmen, daß der Geist Buddhas in seinen Suttas sich spiegelt, und daß seine Lehre so treu erhalten worden ist, als es überhaupt nur möglich war. Und daß schließlich die Abfassung der Suttas und mit ihr die Fixierung der Lehre, wenn auch nicht unmittelbar nach dem Tode Buddhas, wie die Tradition einstimmig berichtet, so doch sicher noch in sehr früher Zeit erfolgte, daran kann doch nicht gezweifelt werden, und ebenso wenig daran, daß das Sutta Piṭaka, wie es in Pāli vorliegt, allen Anspruch darauf erheben kann, als ein orthodoxes Werk zu gelten.

Ist denn aber nun die hier niedergelegte Lehre in dem oben erörterten Sinne systematisch?

Aus naheliegenden Gründen kann ich mich an dieser Stelle nicht darauf einlassen, alle die Momente aufzuführen, die mir dagegen zu sprechen scheinen, daß Buddha ein Systematiker gewesen sei. Nur darauf möchte ich hinweisen, daß ihm offenbar Religion und Ethik viel zu sehr am Herzen lagen, als daß er viel für Metaphysik hätte übrig haben können. Nun ist aber eine prinzipielle metaphysische Stellungnahme für ein System Vorbedingung; wo sie fehlt, kann auch keine Rede von System sein. Die grundsätzliche Ablehnung aller metaphysischen Probleme ist aber für Buddha geradezu charakteristisch. Wenn z. B. in Sutta 63 des Majjhima Nikāya (P. T. S. I. pag. 426 ff.) der Mönch Mālunkyāputta sich darüber aufhält, daß er von Buddha keinen Aufschluß erhalten könne, ob die Welt ewig (sassato) oder nicht ewig, endlich (antavā) oder unendlich sei, ob Seele und Leib identisch seien (taṃ jīvaṃ taṃ sarīraṃ) oder verschieden, und wie es sich mit der Existenz nach dem Tode verhalte, so geht doch hieraus deutlich hervor, daß diese Probleme für Buddha überhaupt nicht existierten, und daß er daher auch keine Veranlas-

sung hatte, sie systematisch zu beantworten. Und wenn in dem Aggi-Vacchagotta-Sutta derselben Sammlung (Sutta 72. I. 483 ff.) eine Beantwortung derselben transzendentalen Fragen aus dem metaphysischen Gebiet, in das sie gehören, in das der Ethik, genauer noch in das des Miserabilismus und Pessimismus hinübergespielt wird, indem Buddha darlegt, daß der Weise mit solchen törichten Fragen sich am besten gar nicht beschäftigt und sie den Toren überläßt, so wird man ihm ja vom praktischen Standpunkte aus vielleicht recht geben, aber eine derartige Stellungnahme wird doch keinesfalls als die eines Systematikers gelten können. Und ebenso wie Buddha sein möglichstes tut, um den Verdacht von sich fern zu halten, als ob er irgendwelches Interesse an so müßigen Spintisierereien hätte, wie sie damals schon der Gegenstand des Streites der Schulen waren, sehen wir, daß auch bei den späteren Generationen der Buddhisten, die es tatsächlich zu Systemen gebracht haben, das Bewußtsein vorhanden war, daß die Lehre ihres Glaubensstifters kein „System", kein darçana gewesen ist. Auch der Umstand, daß sie zu der Bildung einer großen Anzahl von Sekten Veranlassung gegeben hat, und daß die vier spezifisch philosophischen Schulen der Sautrāntikas, Vaibhāshikas, Yogācāryas und Mādhyamikas sich in entscheidenden Punkten, wie z. B. der Frage nach der Existenz der Außenwelt, diametral gegenüberstanden, erklärt sich nur daraus, daß die ursprüngliche Lehre zwar den Keim zu weiterer Entwicklung in sich trug, an und für sich aber noch völlig indifferent einer metaphysischen und systematischen Interpretation gegenüberstand. Dem entspricht auch die heutige Ansicht der Mahāyānisten in Japan, welche erklären, die später entwickelten Systeme seien „nothing but different aspects of the same principle, adapted to the capacities of the converts".[1] Es kam also Buddha nicht darauf an, ein philosophisches System zu begründen und metaphysische Lehrsätze aufzustellen. Theoretische Erörterungen haben für ihn lediglich den Zweck, in ethischer Hinsicht bessernd zu wirken; sie passen sich diesem Zwecke je nach den Umständen an und scheuen auch vor gelegentlichen Widersprüchen in der Theorie nicht zurück, wenn es darauf ankommt, eine schädliche Ansicht zu korrigieren oder ad hominem zu wirken. Aber es ist hier, wie gesagt, nicht der Platz, die so wichtige Frage nach der Bedeutung der

[1] S. Kuroda, Outlines of the Mahāyāna, Tokyo 1893. Introd. p. III.

eigentlichen Lehrtendenzen Buddhas zu erörtern, es genügt, wenn deutlich geworden ist, warum wir die Grenzscheide zwischen unsystematischer und systematischer Philosophie erst nach Buddha gezogen wissen möchten. —

Wenn nun aber auch Buddha theoretischen Erörterungen über abstrakt-philosophische Probleme nach Möglichkeit aus dem Wege gegangen ist, so mußte sich doch bald in der jungen Gemeinschaft, einmal, um das Auseinanderfallen derselben in verschiedene Lehrmeinungen zu verhindern, dann aber auch, um den Eingriffen und Angriffen von außen ein in sich geschlossenes System entgegenzustellen, das Bedürfnis geltend machen, unter Zugrundelegung der Sūtren die Lehre dogmatisch zu fixieren. Der Zeitpunkt, von dem ab diese Systematisierungsversuche anhoben, läßt sich nicht genau ermitteln, und noch weniger läßt sich das organische Werden der einzelnen Axiome chronologisch belegen. Nach der Tradition wäre anzunehmen, daß schon nach dem ersten Konzil, das unmittelbar nach dem Tode des Meisters stattgefunden haben soll, die Notwendigkeit einer präzisen Formulierung der Lehre empfunden wurde, und daß die diesem Zweck entsprechenden Lehrbücher, welche später in dem Abhidhammapiṭaka zusammengefaßt wurden, ihrer Entstehungszeit nach eher in die erste als in die zweite Hälfte der auf Buddhas Tod bis zum Konzil von Vaiçālī folgenden 100 Jahre fallen. Nach der Meinung Minayeffs (Rech. p. 14) hätte der naive Glaube einer späteren Zeit den Abhidharma sogar in die Lebzeiten Buddhas hinaufgerückt und auf die persönliche Lehre desselben zurückgeführt; aber diese Ansicht beruht wohl auf einem Irrtum, indem die Stelle der Abhidharma-koça-vyākhyā-sphuṭārthā, auf welche sich Minayeff bezieht, entweder mangelhaft reproduziert ist oder schon in der ihm zur Verfügung stehenden Handschrift fehlerhaft war.[1]

Es bedarf wohl keines besonderen Hinweises, daß für uns die buddhistische Tradition mit Bezug auf die Entstehung des Schrift-

[1] Minayeff zitiert aus seinem Msk. fol. 6: „abhidharmo' pi . . . . , bhagavatoktaḥ | sthavira-kātyāyanīputra-prabhṛtibhir jñānaprasthānādishu piṇḍīkṛtya sthāpita ity āhur vaibhāshikāḥ ||"

Durch Weglassen eines wichtigen Passus und durch einen zweifellosen Fehler entweder der Handschrift oder eines früheren Kopisten ist dieses Zitat entstellt. Die Pariser Handschrift Bibl. Nat. fond. Burnouf 114. f. 8a bietet folgende Lesart: „evam abhidharmo' pi dharma-lakshanopādeça-svarūpo

kanons nicht ausschließlich maßgebend sein kann; hierüber dürfte auch kein prinzipieller Zweifel herrschen, wenn auch die Gelehrten noch weit hinsichtlich des Umfanges auseinandergehen, in welchem sie die Autorität der Überlieferung gelten lassen. Bei manchen, so nament-

vineya*)-vaçāt tatra tatra bhagavatoktaḥ || sthavira-kātyāyanīputra-prabhṛtibhir jñāna-prasthānādishu piṇḍīkṛtya sthāpita ity āha | vaibhāshikāḥ**) || "

Während also Minayeff auf Grund des von ihm konstruierten Textes „Auch der Abhidharma ist von dem Seligen verkündet" die Sache so hinstellt, als handelte es sich hier um einen glatten Nachweis, die Verkündigung des Abhidharma durch Buddha selbst habe zu der Zeit der Abfassung dieses letzteren irgendwelchen Glauben gefunden, so besagt doch jene Stelle nur: „So ist auch der Abhidharma, d. i. die Belehrung über die verschiedenen Dharmas, der Befähigung der Schüler entsprechend (oder nach der Lesart des Msk. «dem Vinaya», d. h. der Zucht entsprechend) hie und da vom Glückseligen verkündet worden. Von den Sthaviras Kātyāyanīputra u. a. wurde er dann in (Lehrbüchern wie dem) jñānaprasthāna und ähnlichen zusammengefaßt und festgestellt."

Ich meine, es kann doch gar kein Zweifel sein, daß „Abhidharma" hier im allgemeinen Sinne als „theoretische Philosophie" gebraucht ist, die ja allerdings in die Reden und Gespräche des Buddha verflochten wurde, ohne indessen irgendwie präzisiert gewesen zu sein. Durch die wertvolle Angabe, daß Buddha sich bei seinen Darlegungen nach dem Fassungsvermögen und der Individualität seiner Zuhörer richtete, wird diese unsere Ansicht über den laxen und durchaus unsystematischen Charakter der Lehrweise Buddhas nur bestärkt. Das, was man später unter Abhidharma verstand, nämlich die Gesamtheit der sieben orthodoxen Lehrbücher, wird hier ausdrücklich einer späteren Zeit zugeschrieben, indem Kātyāyanīputra und die anderen aus A. K. V. (Msk. Burn. f. 6 b und f. 8 a) bekannten Lehrer als die Kompilatoren jener buddhistischen Werke namhaft gemacht werden. Der Text Minayeffs läßt allerdings etwas ganz anderes vermuten, nämlich daß diese hier zuletzt entwickelte Ansicht nur die der Vaibhāshikas gewesen sei, während die Sautrāntikas an der Abfassung des Abhidharma durch Buddha selbst festgehalten hätten. Tatsächlich behaupteten die Sautrāntikas nur, der Abhidharma habe die Erklärung der Sūtras zur Aufgabe. Vgl. z. B. A. K. V. f. 146: „sarvābhidharmaḥ sūtrārthaḥ | sūtranikarshaḥ***) | sūtravyākhyātam iti |", f. 15 b: upādānaskandhādayaḥ sūtreshūktāḥ teneha te py ākhyāyante | sarvo' bhidharmaḥ sutrārtha iti vistareṇa uktam etat || f. 26 a: sarvaçcābhidharmaḥ sūtravyākhyānam |

*) Msk.: vinaya-. — **) Msk.: vairbhāshikāḥ. — ***) Msk.: nikashaḥ.

lich denjenigen, welche vom Pāli ausgehen, und die in dieser Sprache verfaßten Bücher als die eigentlichen standard works des Buddhismus betrachten, wird vielleicht ein zu großer Wert auf die Angaben gelegt, die in den chronikartigen Berichten, wie dem Mahāvaṃsa und Dīpavaṃsa, enthalten sind, bei einer anderen Gruppe, deren Hauptvertreter in neuerer Zeit Minayeff gewesen ist, macht sich mehr das Bestreben geltend, den sogenannten nördlichen Buddhismus als die ungetrübtere Quelle anzusehen und durch eine synthetische Konstruktion aus nepalesischen, tibetischen und chinesischen Literaturwerken und eine Kombination der hierdurch gewonnenen Ergebnisse mit denen der ceylonesischen Forschung zu dem ursprünglichen Buddhismus hindurchzudringen; aber daß die von wunderlichen Übertreibungen und Phantastereien strotzenden Legenden über die Anfänge der Lehre nur mit größter Vorsicht aufzunehmen sind, davon ist heutzutage jeder überzeugt, der dem Buddhismus — wie ja schließlich jeder Europäer — als Kritiker gegenübersteht.

Wir können nun auf die außerordentlich komplizierten Probleme, welche mit der Entwicklung der Lehre in ihren ersten Jahrhunderten zusammenhängen, nicht näher eingehen. Indessen muß diese Entwicklung doch wenigstens soweit dargelegt werden, als nötig ist, um darüber entscheiden zu können, ob und wann der Buddhismus eine systematische Form angenommen hat. Daß er zur Zeit seines Stifters hiervon noch weit entfernt war, dürfte nach unseren bisherigen Erörterungen als feststehend gelten können. Eine weitere Frage ist die, ob die ersten zusammenfassenden Kompendien, die als Abhidharmapiṭaka eine kanonische Bedeutung erhielten, unserem Begriffe einer wirklich systematischen Darstellung entsprechen. Und um diese Frage zu beantworten, wird es allerdings nötig sein, zunächst die historische Seite dieses wichtigen Sammelwerkes ins Auge zu fassen. Und zwar möchte ich diese Betrachtung an die Dhamma-saṅgaṇi anschließen, da dieses Werk nicht nur durch eine Ausgabe des Pālitextes (besorgt durch E. Müller für die Pāli Text Society 1885) und eine mustergültige englische Übersetzung (von Mrs. Caroline Rhys Davids unter dem Titel „Buddhist Manual of Psychological Ethics". Orient. trsl. fund XII. 1900) leicht zugänglich ist, sondern auch, weil es ohne Zweifel den wichtigsten Bestandteil des südlichen Abhidharma bildet. —

Lassen wir zunächst die Frage der Abfassungszeit beiseite und suchen wir festzustellen, welche Anhaltspunkte für die Einordnung

der Dhammasaṅgaṇi innerhalb der buddhistischen Literatur, in ihrer Gesamtheit betrachtet, sich ausfindig machen lassen.

Die südliche Tradition scheint in der Reihenfolge der Abhidharmawerke im allgemeinen übereinzustimmen, indem sie folgende aufzählt: Dhamma-saṅgaṇi, Vibhaṅga, Dhātukathā, Paññatti (oder Puggalapaññatti)[1], Kathāvatthu, Yamaka, Paṭṭhāna.[2]

Hiermit vergleiche man die von Buddhaghosha in der Einleitung der Sumaṅgala Vilāsinī ohne Angabe der Quelle, aber wohl ziemlich geläufige und aus dem Gedächtnis zitierte Strophe (p. 15 der Ausg. d. P. T. S.), in welcher Dhātukathā und Kathāvatthu ihre Plätze vertauscht haben:

41. Dhammasaṅgaṇi Vibhaṅgan[ca] Kathāvatthuñ ca Puggalam
Dhātu-Yamaka-Patthānam Abhidhammo ti vuccatīti.

und ebd. 47: Katham piṭaka-vasena tividham?
Dhamma-saṅgaho Vibhaṅgo Dhātukathā Puggala-paññatti Kathāvatthu Yamakam Patthānam hi idam Abhidhamma-piṭakam nāma.

Hier haben wir also wieder die übliche Reihenfolge, aber eigentümlicherweise für die Dhammasaṅgaṇi eine andere Bezeichnung: Dhamma-saṅgaho. Wenn wir nun in Betracht ziehen, daß diese letztere Angabe in Prosa abgefaßt ist, daß daher die Motive, welche im Çloka nicht nur eine Umstellung der Titel, sondern sogar eine sonst unbekannte, sprachlich schwer zu rechtfertigende und nur durch den Zwang des Versmaßes und der Silbenzahl erklärliche Abkürzung der Puggala-paññatti zu „Puggalam" herbeiführten, nicht vorlagen und daher nicht maßgebend sein konnten, werden wir wohl berechtigt sein, der zweiten, in Prosa abgefaßten Aufzählung eine größere Autorität beizulegen als der metrischen und die Bezeichnung Dhamma-saṅgaho, welche in dem Prosatexte vorliegt, als die ältere zu betrachten, während die Bezeichnung Dhamma-saṅgaṇi, für welche wir übrigens erst seit Buddhaghosha und den Chroniken Belege haben, jüngeren Datums zu sein scheint. Die Verdrängung des älteren Titels könnte man sich so erklären, daß man annähme, das Werk habe zu

[1] Die Sanskrittradition scheint nur die Titel prajñaptiçāstram, prajñapti-prakaraṇam u. ä. zu kennen, was darauf hinweist, daß das vorgesetzte „pudgala" ceylonesische Zutat ist.

[2] Vgl. Gandhavamso, erster pariccheda in Minayeff, Rech. Append. au Ch. XII. p. 236; Rhys Davids, Buddhismus übers. v. Pfungst, p. 27.

Anfang überhaupt lange keinen bestimmten Namen geführt, so daß es dem Belieben des einzelnen anheimgestellt war, wie er es nennen wollte, wenn nur deutlich gemacht wurde, daß es sich um eine Abhandlung über die dharmas handelte. Dann mußte es aber leicht dazu kommen, daß man sich durch eine natürliche Anpassung an den Sprachgebrauch veranlaßt sah, statt von einer „Zusammenfassung“ oder einem „Kompendium“ von einer „Aufzählung“ oder „Liste“ der Zustände (dharmas) zu reden, indem diese letztere Ausdrucksweise dem Inhalte des Werkes besser und genauer entsprach als der anscheinend ältere Titel. Wie dem aber auch sein mag, jedenfalls hindert uns nichts, in Dharmasaṅgraha eine ursprünglichere, wenn auch nicht gerade die einzige ältere Bezeichnung zu sehen.

Daß sie nicht die einzige war, daß vielmehr das katechismusartige Werk lange Zeit vielleicht überhaupt keinen bestimmten eigenen Namen führte, scheint nun daraus hervorzugehen, daß die nördlichen Berichte in der Aufzählung der kanonischen Bücher des Abhidharmapiṭakam weder von einer Dhammasaṅgaṇi, noch von einem Dharmasaṅgraha etwas wissen. Der, wie man glauben möchte, einzige Sanskrittext, welcher hier in Frage kommt, die schon zitierte Abhidharma-koça-vyākhyā sphuṭārthā des Yaçomitra, bietet folgende Reihe[1]: 1) jñānaprasthānam, 2) prakaraṇapādaḥ, 3) vijñānakāyaḥ, 4) dharmaskandhaḥ, 5) prajñapti-çāstram, 6) dhātukāyaḥ, 7) saṅgītiparyāyaḥ. Keines dieser sieben Abhidharmawerke ist in Sanskrit erhalten, aber wir gehen schwerlich fehl, wenn wir das unter 4) angeführte Dharmaskandha, welches f. 8 a dem Çāriputra als Verfasser zugeschrieben wird, mit Kern (Manual p. 5) als das „nördliche“ Pendant zu der Dhammasaṅgaṇi des Pālikanons betrachten. Indessen läßt sich wegen Mangels irgend welcher weiteren Angabe über den Inhalt die Identität nicht mit Bestimmtheit feststellen, und schließlich könnte auch der Saṅgītiparyāya mit der Dhammasaṅgaṇi auf Grund einer gewissen Ähnlichkeit der Titel identifiziert werden. Für letztere Annahme würde unter anderem sprechen, daß nach der Tradition der japanischen Sekte Kou-cha-shû, welche auf dem Abhidharma-koça-çāstra des Vasubandhu basiert, der Saṅgīti-paryāyapāda, den Yaçomitra (A. K. V. f. 8. b) dem Mahā Kaushṭhila zuschreibt, den Çāriputra zum Verfasser hat, also denselben, der

[1] Msk. Burnouf, f. 6 b.

nach unserer Sanskritquelle den Dharmaskandha verfaßt hätte, während nach der japanischen Überlieferung der Dharmaskandhapāda (Ho-oun-sokou-ron) von Mahāmaudgalyāyana herrührt.[1]

In derselben Ungewißheit hinsichtlich der Identifikation der Werke und ihrer Verfasserschaft läßt uns das, was in China über den Abhidharmakanon berichtet wird; hiernach wäre Maudgalyāyana der Verfasser des an zweiter Stelle erwähnten Dharmaskandha und Çāriputra, alias Kaushṭhila, derjenige des Saṅgītiparyāya.[2]

Diese Notizen werden ergänzt, teilweise aber auch in Frage gestellt durch die Angabe des tibetischen Autors Buston, der den Dharmaskandha an erster Stelle nennt — ebenso wie die Dhammasaṅgaṇi in Pālikanon stets an erster Stelle aufgeführt wird. Schiefner, dem wir diese Angabe verdanken[3], bemerkt hierzu, daß das genannte Werk von den Chinesen dem Maudgalyāyana, von den Tibetern dem Çāriputra zugeschrieben wird, und daß der chinesische Text, in welchem es sich erhalten hat, den Sūtras ähnlich sei. Ebenda wird gesagt, daß der Saṅgītiparyāya, der seltsamerweise als zu dem Tandjour gehörig bezeichnet wird, von den Tibetern dem Koshṭhila, von den Chinesen dem Çāriputra beigelegt wird. Inwieweit die auf den Saṅgītiparyāya und sein Vorhandensein im Tandjour bezügliche Bemerkung Schiefners zutrifft, entzieht sich vorläufig der Beurteilung, da die Angaben über diese umfangreiche Sammlung zumal für denjenigen, welcher den tibetischen Studien selbst ferne steht, noch überaus dürftig und ungenügend sind. Indessen ist zu beachten, daß der Tandjour, im Gegensatz zum Kandjour, keine kanonische Sammlung ist oder sein soll, vielmehr alle möglichen Wissensgebiete umfaßt[4], und daß es daher nicht recht verständlich ist, wie eine kanonische Schrift, die noch dazu der ältesten, oder doch älteren Schicht angehört, in den Tandjour hineingeraten sein sollte.

Eher ließe sich daran denken, daß von tibetischen Texten der im Kandjour Mdo. vol. XX (Wa) als drittes Werk aufgeführte Dhar-

---

[1] R. Fujishima, Le Bouddhisme Japonais, p. 2.

[2] Bunyiu Nanjio, Catalogue of the Chinese Tripiṭaka, führt den Abhidharma-saṅgīti-paryāya-pāda als Werk des Çāriputra und erstes der sechs Pādawerke unter Nr. 1276 auf.

[3] Tār., Gesch. d. B., p. 296 Anm.

[4] Vgl. L. Féer, Analyse du Kandjour (Annales du Musée Guimet II.) Lyon 1881, p. 355.

maskandha (fol. 39—46) mit der Dhammasaṅgaṇi übereinstimmt. Dem widerspricht auch nicht die von Czoma Körösi gegebene kurze Inhaltsangabe.[1] Denn nach dieser hätten wir unter den „dharmas" die auch anderweitig bekannten 84 000 zu verstehen, welche von Çâkya (d. i. Buddha) dem Carihi-bu — d. h. wohl dem Çâriputra, den wir nach indischer, japanischer und tibetischer Tradition als den Verfasser des Dharmaskandha anzunehmen hätten — erklärt worden seien. Wir müßten aber die legendenhafte Einkleidung auf Rechnung der späteren Vorliebe für derartige romantische Umrahmungen setzen und die Zahl 84 000 als eine phantastische Übertreibung auffassen, oder aber sie so erklären, daß wesentlich dieselben dharmas immer wieder von neuem je nach dem Zusammenhang, in den sie der Reihe nach gebracht werden, zu rechnen sind, und daß also jede Wiederholung besonders zählt. Näher liegt es allerdings, die Zahl 84 000 überhaupt nicht wörtlich zu nehmen, da wir sie auch sonst in der buddhistischen Literatur vielfach vorfinden, wo es sich nur um eine unbestimmt große Zahl handeln kann, z. B. Dîpavaṃsa 6, 98, wo berichtet wird, in Jambudîpa hätten zur Zeit Açokas 84 000 Städte bestanden, und in der Nähe einer jeden habe der König ein Kloster (vihâra) bauen lassen; oder wenn Açoka erklärt, die 84 000 Klöster seien von ihm zu Ehren der von Buddha gelehrten 84 000 dharmas erbaut worden (Dîpav. 7, 10).[2] Daß schließlich der von Kenjiu Kasawara, Max Müller und H. Wenzel in Anecd. Oxon. Ar. Sect. I. 5. Oxf. 1885 nach Nr. 21 der Hodgson-Manuskripte des India Office herausgegebene Dharmasaṅgraha, eine Art von polyglottischem Lexikon buddhistischer Termini, mit dem Dhammasaṅgaha und der Dhammasaṅgaṇi des Pâlikanons nichts zu tun hat, bedarf wohl keines besonderen Nachweises.

Suchen wir uns nun über die positiven Resultate unserer Nachforschungen nach einem Werke des sogen. nördlichen Buddhismus, das der ceylonischen Dhammasaṅgaṇi entsprechen könnte, Rechenschaft abzulegen, so müssen wir gestehen, daß sie nur sehr unbestimmter Art sein können, da zur Zeit noch die Hülfsmittel fehlen, um eine Übereinstimmung der verschiedenen Fassungen des Schriftkanons exakt festzustellen. Wenn also auch die spärlichen Bruchstücke der nördlichen Literatur, die einer vergleichenden Textkritik

[1] Asiatic researches, Vol. XX, Calc. 1839, part. 2.
[2] Vgl. Kern, Buddhismus II, 379.

vorläufig zugänglich sind, nicht genügen, um mit voller Gewißheit erkennen zu lassen, daß die Dhammasaṅgaṇi in derselben Rezension, wie sie in Pāli vorliegt, in den nördlichen Ländern verbreitet, oder auch nur im nördlichen Indien bekannt war, so dürfen wir doch wohl annehmen, daß es die Hīnayāna-Schulen wahrscheinlich unter dem Titel Dharmaskandha besaßen, und daß es dort dieselbe Autorität als maßgebendstes Abhidharmawerk genoß wie im Süden, bis es diese unter dem Einfluß einer neueren Richtung an ein zeitgemäßeres Werk verlor, vielleicht an das Abhidharma-koça, welches 563 und 654 ins Chinesische übertragen wurde und wiederum der Ausgangspunkt und die Grundlage einer heute noch in Japan blühenden Sekte geworden ist.[1]

Doch wir werden später auf diese noch sehr dunklen Beziehungen zurückzukommen haben und wenden uns zunächst der zweiten Hauptfrage zu, der Frage nach der Entstehungszeit der Dhammasaṅgaṇi. —

Schon Mrs. Car. Rhys Davids hat in der Vorrede ihrer englischen Übersetzung des Pālitextes (Buddhist Manual of Psychological Ethics, being a translation of Dhammasaṅgaṇi) eine Antwort auf dieselbe gegeben. Sie nimmt an, daß die Dh. S. einerseits ihrer ganzen Anlage nach jünger sein muß als die Nikāyas, deren Lehre sie dogmatisch fixiert, und andererseits älter als das dritte der Abhidhamma-

---

[1] Fujishima, Bouddh. jap. Introd. p. XIV, p. 1 ff. — Nach der Angabe S. Lévys (Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles lettres 1893) setzt die Einleitung der chinesischen Übersetzung des Abhidharma-koça durch Pāramārtha (564—567 n. Chr.) die Lebenszeit des Vasubandhu, des Verfassers jenes Werkes, etwa 1100 Jahre nach dem Nirvāna Buddhas an, was unter Zugrundelegung der singhalesischen Tradition betreffs der Zeit des Nirvāna (543 v. Chr.) (Kern, Buddhismus II. 440) zu der Folgerung führen würde, daß Vasubandhu das Abhidharma-koça um die Mitte des sechsten Jahrhunderts n. Chr. verfaßt hätte. Ich möchte mich eher für die japanische (und auch von den occidentalischen Gelehrten fast durchgehends angenommene) Theorie, nach welcher das Abhidharma-koça bedeutend älter wäre, entscheiden, zumal da uns nichts zwingt, den Verfasser jener Schrift mit dem Mahāyānisten Vasubandhu zu identifizieren, dessen Lebenszeit, wie S. Lévi (Journ. Asiat. 8. sér. XVI. 552) wahrscheinlich gemacht hat, allerdings in das 6. Jahrhundert fallen dürfte.

bücher, das Kathāvatthu, welches nach ceylonesischen Angaben durch Tissa in Patna um die Mitte des dritten Jahrhunderts v. Chr. verfaßt wurde[1]; daß es älter sei, gehe daraus hervor, daß es nicht mit „any such advanced opinions and highly elaborated points of doctrine“ zu tun habe, wie sie in dem Kathāvatthu vorgetragen werden. Aus diesen Voraussetzungen ergibt sich für die Verfasserin die ganz logische Konsequenz, daß die Dh. S. etwa in der Mitte zwischen den Nikāyas und dem Kathāvatthu, also während des ersten Drittels des vierten Jahrhunderts entstanden sei, eher noch etwas früher, da, aus äußeren und inneren Gründen, der Abstand der Nikāyas von der Kompilation der Dhammasaṅgaṇi geringer sein müsse, als der zwischen dem letzteren Werke und dem Kathāvatthu.

Diese Beweisführung ist von Barth in seinen Bulletins des Religions de l'Inde III. Le Bouddhisme II. 1900, p. 24 angegriffen worden. Er weist darauf hin, daß das Dīpavaṃsa, welches 600 Jahre später datiert als die Begebnisse, von denen es in dem ihm eigenen Legendenstil berichtet, für die Beurteilung der Verhältnisse zur Zeit des dritten Konzils nicht maßgebend sein könne; sei doch dieses Konzil selbst schon einigermaßen zweifelhaft, weil die anderen Buddhisten nichts davon wissen, wie sie ja auch den Tissa Moggaliputta nicht kennen, welcher jenes Konzil geleitet und das Kathāvatthu verfaßt haben soll. Auch sonstige Gründe scheinen Barth für eine viel spätere Entstehungszeit des Kathāvatthu zu sprechen.

Was nun die von Barth angefochtene Glaubwürdigkeit des Dīpavaṃsa betrifft, so wird man ihm gerne zugeben, daß hier in echt indischer Weise das Wunderbare, Seltsame und Unmögliche mit dem geschichtlichen Bericht der tatsächlichen Ereignisse derartig verquickt ist, daß man nie recht zu sagen vermag, was Dichtung, was Wahrheit ist. Wir werden aber vielleicht doch geneigt sein, die ceylonesischen Berichte etwas höher einzuschätzen, wenn wir sehen, daß sie, soweit ein Vergleich angängig ist, mit der nördlichen Tradition übereinstimmen, was Barth offenbar übersehen hat. Diese Übereinstimmung, welche sich ja nicht ohne weiteres auf alles und jedes erstrecken muß, ist aber von Waddell (Proceedings As. Soc. Beng. 1899, p. 70) an einem eklatanten Beispiel gezeigt worden, indem er nachwies, daß eben jener Tissa Moggaliputta, von dem das Mahā-

[1] Atthasālinī, p. 3; Mahā-bodhi-vaṃsa, p. 110.

vaṃsa und die anderen ceylonesischen Chroniken erzählen, mit dem Upagupta der nördlichen Tradition identisch ist[1].

Diese Tradition ist durch umfangreiche tibetische und chinesische Berichte vertreten und liegt auch, was von besonderer Bedeutung erscheint, dem in der nepalesischen Sammlung enthaltenen Açokāvadāna zugrunde, dessen hohes Alter durch die im Jahre 317 n. Chr. verfertigte chinesische Übersetzung[2] verbürgt ist.

Wenn also nicht daran gezweifelt werden kann, daß die nördlichen und südlichen Berichte über Upagupta oder, wie er in Ceylon genannt wurde, Moggaliputta auf eine gemeinsame Überlieferung zurückgehen, so tritt hiermit die Nachricht, daß das Kathāvatthu den Moggaliputta zum Verfasser hat, in eine neue Beleuchtung. Allerdings schöpfen wir diese Nachricht nur aus unseren südlichen Quellen, aber wer kennt denn heutzutage die nördliche Literatur so genau, daß er kategorisch erklären könnte, in den nördlichen Avadānas sei nichts von der Abfassung des Kathāvatthu, das allerdings einen anderen Namen geführt haben müßte, zu finden? Es ist eine bedauerliche Tatsache, daß fast unsere gesamten Kenntnisse dieser halblegendenhaften, halb-geschichtlichen Literatur des Sanskritbuddhismus sich auf die wenigen Stellen beschränkt, die Burnouf aus den ihm zugänglichen nepalesischen Hodgson-Handschriften übersetzt hat. Solange aber dieses Gebiet der indischen Philologie noch nicht gründlicher studiert ist, was allerdings erst nach erfolgter Drucklegung und Veröffentlichung jener Texte geschehen könnte, dürfte es sich empfehlen, Behauptungen, die auf eine absolute Divergenz der verschiedenen Traditionen hinsichtlich der Ereignisse nach dem zweiten Konzil abzielen, etwas weniger positiv aufzustellen, als es im allgemeinen bisher der Fall gewesen ist.

Es steht nach alledem nichts im Wege, anzunehmen, daß ebenso, wie wir für die Dhammasaṅgaṇi ein nördliches Dharmaskandha als

---

[1] Schon Kern, Buddh. II. 350 Anm., hat darauf hingewiesen, daß bei Burnouf, Introd. p. 379, Upagupta der „große Mann“ ist, der von Mathurā zu Schiffe nach Pāṭaliputra kommt, um den König zu besuchen. Nach Tāranātha, Gesch. d. Buddh. in Ind., Kap. IV, war Upagupta Çāṇavāsikas Nachfolger im Lehramt und Sohn eines Räucherkerzenhändlers. Als sein Wohnsitz wird in Übereinstimmung mit dem Açoka-avadāna Mathurā angegeben. Vgl. Burnouf, l. c. p. 378, n. 4; Wassiljeff, Buddhism. I, p. 45.

[2] Bunyu Nanjio, Cat. p. 300, Nr. 1344.

Entsprechung wahrscheinlich gemacht haben, auch das Kathāvatthu im nördlichen Kanon enthalten war, wenn auch unter einem anderen Titel. Und außerdem gewinnt die Nachricht, daß das Kathāvatthu zur Zeit Açokas entstanden ist, beträchtlich an Wahrscheinlichkeit. Wir erhalten hierdurch aber auch gleichzeitig eine Bestätigung dessen, was sich schon bei einem oberflächlichen Vergleiche der verschiedenen Listen des Abhidharmakanons als wahrscheinlich darstellt, daß nämlich der Saṅgītiparyāya, die „Konzilsprüfung" oder „Darstellung der auf dem Konzil verhandelten Streitfragen", wie wir jetzt mit Hinsicht auf die unter Açokas Regierung abgehaltene Saṅgīti zuversichtlicher übersetzen können, mit dem Kathāvatthu identisch ist[1].

Wird das Kathāvatthu dem Moggaliputta zugeschrieben, so der Saṅgītiparyāya von Yaçomitra (Abhidharma-koça-vyākhyā f. 8 b) und von den Tibetern dem Mahākaushṭhila, dagegen von den Chinesen dem Çāriputra (Schiefner, s. o.). Da nun aber, wie wir früher gesehen haben, Çāriputra von den Tibetern als Urheber des Dharmaskandha betrachtet wurde, als dessen Verfasser den Chinesen Maudgalyāyana (= pāli Moggaliputta) galt, so werden wir eine Erklärung für diese eigentümliche Konfusion wohl darin zu suchen haben, daß es sich wesentlich um eine einzige Person handelte, der die verschiedenen Abhandlungen zugeschrieben wurden — ob mit Recht oder Unrecht, mag dahin ge-

---

[1] Auch Kern vermutet neuerdings die Identität des Saṅgīti-paryāya mit dem Kathāvatthu (Manual p. 5), nachdem er früher (Buddhismus, übers. v. Jacobi II, 454) den ersteren mit dem Yamaka des Pālikanons gleichgesetzt hatte. Als Verfasser des Saṅgīti-paryāya werden genannt Mahākaushṭhilaḥ in der Abhidharma-koça-vyākhyā (Msk. Burn. f. 8 a) und in tibetischen Quellen (Schiefner in Tār. Gesch. d. Buddh., p. 296 Anm.), von den Chinesen wird er dem Çāriputra zugeschrieben (Schiefner, ebd.; vgl. Kern l. c.). Hinsichtlich der Entsprechung des Kathāvatthu nahm Kern früher (Buddh. II, 454) an, daß man diese in dem Ssk. Prakaraṇapāda zu suchen habe, und daß „irgendwelche Verbindung mit dem Umstande, daß Nr. 2 (d. i. Kathāvatthu) von Tishya Maudgalyāyana, dem Haupte der ersten Synode (südlich), verkündigt wurde, und dem anderen bestehen müsse, daß dieselbe Nummer von Vasumitra, dem Haupte der dritten Synode (nördlich), verkündigt wurde". Diese Kombination ist aber schon dadurch hinfällig, daß es nicht möglich ist, den Vasumitra mit dem Upagupta des Açoka-Avadāna in Beziehung zu bringen. Neuerdings nimmt Kern vermutungsweise den Prakaraṇa-pāda des Vasumitra als identisch mit dem Yamaka an (Manual p. 5).

stellt bleiben — und daß man die Entstehung derselben unterschiedslos in die Zeit des Açoka verlegte. Übrigens ist auch Kern (Buddh. II, 352 f.), allerdings auf Grund anderer Indizien, zu der hier dargelegten Auffassung gelangt. Auch er geht von dem Kathāvatthu aus, welches von Tishya-Maudgaliputra bei der dritten Kirchenversammlung offenbart und publiziert wurde (Dīpav. 7, 41). „Zwischen Abhidharma-Abhandlungen und Tishya Maudgaliputra besteht ein inniger, man kann sagen notwendiger Zusammenhang. Denn Tishya oder Upa-Tishya ist einer der Namen des Çāriputra." Und weiterhin: „Der große Tishya-Maudgaliputra . . . . genügt allen Anforderungen an eine dogmatische Puppe, die künstlich aus zwei Hälften, aus Tishya (Çāriputra) und Mudgalaputra, zusammengesetzt ist." Auch darin wird man Kern recht geben, wenn er annimmt, daß man das Kathāvatthu, dieses „erste, ausschließlich dem Abhidharma geweihte Buch", um seine Autorität zu erhöhen, den anerkannten zwei unzertrennlichen Lieblingsschülern zuschrieb. „Daß das Werk in den Tagen Açokas publiziert wurde, ist durchaus nicht unwahrscheinlich; in der Hinsicht glaubten wir, daß die Erzählung wahr ist, obschon die Abfassung der Fabel aus einer viel späteren Zeit datiert, als man von Açoka nur undeutliche Erinnerungen hatte und seine Edikte nicht mehr verstand" (p. 354). Man braucht nur einen Schritt weiter zu gehen und das hier über das Kathāvatthu Gesagte mit unseren früheren Erörterungen über die Beziehung dieses Textes zu dem Saṅgīti-paryāya in Verbindung zu bringen, um sich darüber klar zu werden, daß das, was sich über den Pāli-Abhidharma ausmachen läßt, zugleich auch Geltung für den des „nördlichen" Kanons hat, da beide offenbar miteinander identisch gewesen sein müssen.

Diese Überlegungen erleichtern uns aber auch wesentlich die Aufgabe, die Dhammasaṅgaṇi zeitlich zu fixieren. Wenn es zwar nur darauf ankäme, ob ein Werk von der Tradition in eine gewisse Zeit verlegt wird, wie z. B. das Kathāvatthu in diejenige Açokas, so müßten wir auf eine genauere Bestimmung verzichten, da wir nirgends eine derartige Mitteilung finden. Ebensowenig kann uns aber im vorliegenden Falle eine immanente Kritik, die sich auf Inhalt und Form der Texte erstreckt, fördern, wenn auch Mrs. Rhys Davids geneigt ist, auf Grund einer solchen vergleichenden Beurteilung der verschiedenen Theorien die Dhammasaṅgaṇi um über hundert Jahre vor das Kathāvatthu zurückzudatieren. Tatsächlich bietet sich die Dhamma-

saṅgaṇi in ihrer trockenen scholastischen Abgeschlossenheit als die Darstellung eines Systems dar, in welchem jedes Glied fest an das andere gefügt ist, und das einer Veränderung oder Entwicklung weder bedürftig, noch überhaupt fähig erscheint. Wenn also das Kathāvatthu, wie wir annehmen wollen, um die Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts entstanden ist, so braucht deshalb die Dhammasaṅgaṇi keineswegs älter zu sein. Daß sie aber trotzdem bedeutend älter ist als das Kathāvatthu, wäre dann mit Bestimmtheit anzunehmen, wenn sich nachweisen ließe, daß die Dhammasaṅgaṇi bezw. der Dharmasaṅgraha des Çāriputra mit den „Upatisa-pasine“ (d. i. den Fragen des Upatishya) der Bairatinschrift identisch wäre. Diesen Nachweis zu liefern, wird unsere nächste Aufgabe sein.

Die früheren Versuche, die Upatisa-pasine auf anderweitig bekannte Texte zurückzuführen, wie z. B. denjenigen Kerns (Buddh. II, 455), der sie mit der aus Tāranātha, p. 295 (Anm. Wassiljeffs) bekannten Vibhāshā zusammenbringt, brauchen wohl nicht weiter berücksichtigt zu werden, da alle bezüglichen Mutmaßungen wieder fallen gelassen worden sind, und auch die letzte Behandlung dieser Frage durch Oldenberg (Buddhistische Studien, in der Zeitschr. d. Dtsch. Mgl.-Ges., Bd. LII, 1898, p. 636, wo weitere Literaturnachweise) mit einem non liquet endet. Was mich bestimmt, die Identität der in der Bairatinschrift genannten „Fragen des Upatishya“ mit der Dhammasaṅgaṇi (sdl.) bezw. Dharmaskhandha (ndl.) anzunehmen, ist zunächst der Umstand, daß nach Übereinstimmung der allgemeinen Tradition Upatishya nur ein andrer Name für Çāriputra ist, den wir als Verfasser des Dharmaskandha kennen gelernt haben. Daran, daß Upatishya als ein Schüler Buddhas bezeichnet wird[1], brauchen wir ebensowenig Anstoß zu nehmen, wie an der Tatsache, daß auch die übrigen Abhidharmawerke allgemein Schülern Buddhas zugeschrieben werden — eine Ausdrucksweise, die nicht wörtlich zu nehmen und recht wohl verständlich ist, wenn man in Betracht zieht, daß jene Schülerschaft nicht gerade eine unmittelbare und persönliche gewesen sein muß. Und daß die Dhammasaṅgaṇi als „die Fragen“ bezeichnet und charakterisiert wird, ist durchaus naheliegend, indem schwerlich eine

[1] Minayeff, Recherches, p. 91, weist im Anschluß an die Fragen Upatishyas darauf hin, daß man diesem später eines der Abhidharmawerke, nämlich den Dharmaskandha zuschrieb (nach Abhidharma-koça-vyākhyā f. 208 der Hds. Minayeffs).

passendere Bezeichnung für diesen buddhistischen Katechismus, der in Fragen und Antworten zerfällt und zu einer Zeit entstanden sein muß, als der Lehrbetrieb noch ausschließlich mündlich erfolgte, gefunden werden könnte. Daß aber der König eine mündliche Überlieferung der von ihm empfohlenen Abhandlungen im Auge hat, geht deutlich aus den von ihm gebrauchten Ausdrücken hervor; denn er spricht von „Hören", „dem Gedächtnis einprägen".[1]

Auch der ganz andersartige Pālititel „Dhammasaṅgaṇi", den die Abhandlung im Abhidhamma-Piṭaka führt, kann keine Schwierigkeiten machen, da, wie ich oben gezeigt zu haben glaube, diese Bezeichnung verhältnismäßig späten Datums ist, neben welcher mindestens noch eine ältere, nämlich „Dhammasaṅgaha" existierte. Daß aber auch diese verhältnismäßig jung ist, geht daraus hervor, daß die nördliche Liste wieder einen anderen Titel an die Hand gibt, nämlich „Dharmaskandha", der aber aus naheliegenden Gründen auch erst nach der völligen Loslösung der ceylonesischen Kirche der Mahāvihāravāsins jener Schrift erteilt worden sein kann. Faßt man aber alle diese Erwägungen zusammen, so wird man kaum Bedenken tragen anzunehmen, daß in der Benennung „Upatisapasine" als des sechsten der von Açoka seinen buddhistischen Untertanen ans Herz gelegten „Dhammapalyāyāni" oder „Darstellungen der Lehre" die älteste Bezeichnung des nach der schriftlichen Fixierung „Dhammasaṅgaṇi", „Dharmaskandha" oder „Dharmasaṅgraha" genannten Traktates vorliegt.

Durch diese Identifikation der älteren Upatisapasine mit der angeblich unter Vattagamani um 89 v. Chr.[2] gemeinsam mit dem Gesamtkanon niedergeschriebenen Dhammasaṅgaṇi schwindet aber auch der immer wieder gegen das hohe Alter der Abhidharmawerke geltend gemachte Einwand, der sich darauf stützte, daß in den Inschriften Açokas keins derselben erwähnt werde: tatsächlich wird zum mindesten eine kanonische Abhidharma-Abhandlung, nämlich eben die Dhammasaṅgaṇi, auf der Bairatinschrift der besonderen Beachtung der Glaubensangehörigen empfohlen. Dann macht aber auch die namentliche Aufführung des Traktates im Edikt von Bairat es wahr-

[1] Senart, Un roi de l'Inde (Rev. des deux mondes, 1er mars 1889), p. 86 n. „Les termes dont se sert le roi visent à une tradition orale: il s'agit d'entendre, de confier à la mémoire". Vgl. La Vallée-Poussin, Bouddhisme, Études et Matériaux, p. 32, n. 2. Rhys Davids, Questions of Milinda. I. (Sacr. Books of the East XXXV), p. XXXVII.

[2] Kern, Buddhism. (übers. Jacobi) II, 422 ff.

scheinlich, daß die Dhammasaṅgaṇi schon um die Mitte des dritten Jahrhunderts v. Chr. ein besonderes Ansehen genoß, welches später im südlichen Kanon dadurch zum Ausdruck kam, daß sie innerhalb des Kanons, der jedenfalls erst zur Zeit der Niederschrift als Kompendium der Glaubenslehre empfunden wurde, die hervorragende Stelle als erstes der Abhidharmawerke zugewiesen erhielt. Auch mag darauf hingewiesen werden, daß die geäußerte Mutmaßung entschieden für das hohe Alter, wenn auch nicht des Pālikanons als solchen, so doch seiner einzelnen Bestandteile plädiert und als ein gewichtiges Argument zu denen hinzugefügt zu werden verdient, die Oldenberg gegen die besonders von Minayeff vertretene Auffassung, nach welcher das Pāli-Tripiṭakam von später Entstehung und zweifelhaftem Werte für die Rekonstruktion des älteren Buddhismus wäre, in seinen trefflichen „Buddhistischen Studien" ins Feld geführt hat.

Auf die chronologische Seite der Frage nach der Entstehung des Abhidhamma noch näher einzugehen, diese Arbeit können wir uns an dieser Stelle ersparen. Es genügt, daß wir mit einer an Gewißheit grenzenden Wahrscheinlichkeit das Vorhandensein der Dhammasaṅgaṇi zur Zeit Açokas annehmen können; denn hierin liegt schon eine ziemliche Gewähr, daß auch die übrigen Abhidharmawerke, die nach Form, Inhalt und Tendenz nur unerhebliche Verschiedenheiten aufweisen, entweder schon vorhanden waren oder doch zur Zeit Açokas entstanden. Daß das Kathāvatthu im Zusammenhang mit Açokas kirchenfreundlichen Bestrebungen entstanden ist, dürfte nach dem, was wir auf Grund sowohl der zahlreichen aus jener Zeit stammenden Inschriften, als besonders der übereinstimmenden Berichte der ceylonesischen Chroniken und nordindischen Avadānas als historisch zu betrachten haben, gesichert sein.

Ich bin mir übrigens wohl bewußt, daß, um unsere Auffassung über das Vorhandensein der Dhammasaṅgaṇi in so früher Zeit und zwar in ihrer gegenwärtigen Gestalt sicherzustellen, die angeführten positiven Gründe an und für sich nicht genügen, solange nicht die entgegengesetzten Hypothesen — und es knüpfen sich deren an die Dhammapalyāyāni der Bairatinschrift eine ganze Reihe — als unhaltbar nachgewiesen sind. Aber schließlich kann es doch nicht unsere Aufgabe sein, diese Spezialfrage von untergeordnetem Interesse in alle ihre Details zu verfolgen — sie findet ihre Erledigung besser im Rahmen einer Darstellung der Geschichte des buddhistischen Kanons,

die allerdings zur Zeit noch mit unüberwindlichen Schwierigkeiten zu kämpfen haben dürfte, insofern die nordische Sanskritliteratur sowie die chinesischen und tibetischen Übersetzungen nur in geringem Umfange herangezogen werden könnten, und selbst unsere Kenntnis der Entwicklung der ceylonesischen Kirche heute noch zu viele Lücken aufweist, als daß sich ein der Wirklichkeit einigermaßen entsprechendes Gesamtbild entwerfen ließe. Nur einen, allerdings besonders wichtigen Punkt möchte ich noch besonders erörtern, der für die Beurteilung des Buddhismus in seinem frühesten Stadium von Bedeutung zu sein scheint. Er betrifft die Frage, was man unter den Dhamma-palyāyāni der Bairatinschrift zu verstehen hat.

Während man früher diesen Ausdruck in sehr allgemeinem Sinne auffaßte — Burnouf übersetzte ihn mit „les sujets qu'embrasse la loi", Kern mit „religious works"[1] —, neigt man in jüngster Zeit mehr und mehr dazu, unter ihnen kurze Abschnitte der heiligen Texte zu verstehen, und man hat von diesem Gesichtspunkte aus in dem Tripiṭaka solche Stellen ausfindig zu machen gesucht, welche sich etwa mit jenen in Parallele setzen ließen. Diese Auffassung wird u. a. von Rhys Davids vertreten, der den Ausdruck Dhammapalyāyāni durch „Stellen des Gesetzes" wiedergibt[2], dann überhaupt von den Anhängern der pālistischen Richtung, wie Edm. Hardy, der ihn mit „Lehrstücke" übersetzt[3] und auch sonst in seiner Interpretation sich enge an Rhys anschließt. Wenn nun diese modernste Auffassung richtig wäre, so müßte es natürlich von vornherein sehr bedenklich erscheinen, die Upatisa-pasine mit einem umfangreicheren Text wie der Dhammasaṅgaṇi zu identifizieren.

Sie scheint mir aber eben nicht stichhaltig zu sein. Auf den Ausdruck dhammapalyāyāni (sansk. dharmaparyāyāni) möchte ich weniger Gewicht legen, da derselbe tatsächlich bei unserer mangelhaften Kenntnis der damals beliebten religiösen Literatur keine bestimmten Anhaltspunkte zu geben scheint. Vielleicht hat Minayeff recht, der auf Grund seines sonstigen Gebrauches (z. B. Mahāvyut-

[1] Die Übersetzungen von Wilson, Burnouf, Kern finden sich in dem Corpus Inscriptionum etc. von Cunningham I, p. 131, diejenige von Weber in den Ind. Stud. III, p. 172, von Senart in „Les inscriptions de Piyadasi" T. II, 1886, und Journ. As. 8 sér. III, p. 488.

[2] „Der Buddhismus", übers. von Pfungst, p. 231.

[3] E. Hardy, König Açoka, 1902 (Weltgesch. in Charakterbildern), p. 58.

patti § 60 [St. Petersb. Ac. 1887]) annehmen möchte „que dharmaparyāya signifie des expressions synonymes dans les livres de la loi et dans un sens dérivé, une matière à examen, une étude, une exposition de la loi" — das alles würde zu der Dhammasaṅgaṇi passen. Entscheidender ist aber meines Erachtens, daß jene Schriften „pamiyāye diseyā", mit anderen Worten „maßgebende Lehren" genannt werden[1]: ich denke, diese Ausdrucksweise muß uns schon abhalten, sie mit Piṭakastellen geringen Umfanges auf die gleiche Linie zu stellen. Die Versuche, die Upatisa-pasine im Pālikanon wiederzufinden — die Stelle Vinaya I p. 39—41 ist von Rhys Davids selbst, der sie mit jenen in Beziehung bringen möchte, mit einem Fragezeichen versehen, und ebenso unwahrscheinlich ist die von Oldenberg, Buddh. Studien (Z. D. M. G. LII), p. 636, versuchte Identifikation mit der Frage der Sāriputta an Assaji —, sind nun entschieden mißglückt. Minayeff gibt zu, daß aus jenem Titel keine Aufklärung über den Inhalt des fraglichen Lehrbuches geschöpft werden kann, und daß man auch in dem Kanon keine Schrift unter dem Namen „Fragen des Upatishya" kennt: da liegt es doch sehr nahe, diese Fragen zunächst mit dem Dharmaskandha des Çāriputra, dem vierten Abhidharmawerk nach der Liste des Yaçomitra (A. K. V. f. 6 b), in Zusammenhang zu bringen und dann in Anbetracht des Umstandes, daß die Pālibezeichnungen Dhammasaṅgaṇi und Dhammasaṅgaha ganz zweifellos jüngeren Datums sind, die naheliegende Konsequenz zu ziehen, daß es sich hier überall um ein und dasselbe Abhidharmawerk handelte, das zur Zeit Açokas wohl überhaupt noch keinen eigentlichen Titel hatte, von dem man aber wußte, daß es von einem gewissen Upatishya herrührte, und hinsichtlich dessen kein Zweifel bestehen konnte, wenn von „Fragen des Upatishya" die Rede war. Hieraus würde also hervorgehen, daß die Dhammasaṅgaṇi schon zur Zeit Açokas in hohem Ansehen stand, nach Dīpavaṃsa V. 3 könnte man sogar versucht sein, sie mit dem angeblich unmittelbar nach Buddhas Tode von Kāçyapa im Verein mit 500 Arahats abgefaßten „Dhammasaṅgaha" zu identifizieren, jedenfalls erscheint aber in Anbetracht der allgemeinen Glaubwürdigkeit des Dīpavaṃsa hinsichtlich der in die Regierungszeit Açokas fallenden Ereignisse die Angabe VII. 43, daß Moggaliputta nach der Abfassung des Kathāvatthu seinen Schüler

[1] „hamiyāye diseyaṃ" (Senart l. c. II. 198) beruht auf falscher Lesung. Vgl. das Faksimile der Inschrift Journ. As. 8. sér. IX. 498.

Mahinda (sansk. Mahendra), Açokas Sohn, in den fünf Nikāyas und den sieben Lehrbüchern (scil. des Abhidhamma) unterrichtet habe, durchaus plausibel.[1] Wir sehen also, daß schon um 241 v. Chr., dem Jahre des Konziles von Pāṭaliputra[2], der Abhidharmakanon abgeschlossen war, indem die Lehre mit dem durchaus polemischen Kathāvatthu auch nach außen hin und gegenüber den sektarischen Bestrebungen, die das dritte Konzil veranlaßt hatten, ihre feste Begrenzung erhielt. Auch dürfte es kaum zweifelhaft sein, daß es wesentlich dieselben Abhidharmawerke sind, die dem während Kanishkas Regierung unter Vasumitras Vorsitz etwa 100 n. Chr.[3] abgehaltenen nördlichen Konzile vorlagen. Nur das Kathāvatthu dürfte insofern eine Ausnahme bilden, als es durch eine ähnliche apologetische Abhandlung, die den im übrigen durchaus entsprechenden Titel Saṅgīti-paryāya erhielt und als deren Verfasser Vasumitra galt[4], verdrängt wurde. Und daß seit Kanishka keine Änderungen in der Hīnayāna-Rezension des Abhidharma vorgenommen worden sind, kann man mit Kern[5] nur für wahrscheinlich halten. —

Nachdem wir in den vorangehenden Untersuchungen die Chronologie des Abhidharma allgemein erörtert haben und zu dem Resultate gelangt sind, daß der definitive Abschluß desselben etwa um die Mitte des dritten Jahrhunderts v. Chr. anzusetzen ist, daß aber einer bedeutend früheren Entstehung der zugehörigen Texte, mit Ausnahme des Kathāvatthu, keine ernstlichen Bedenken im Wege stehen, zumal, da sie nach Dīpavaṃsa (V. 37) schon zur Zeit des zweiten Konzils bestanden haben müßten — sie werden an der angegebenen Stelle unter der Bezeichnung „abhidhammappakaraṇam“ zusammengefaßt — können wir uns der wichtigeren Aufgabe zuwenden: der Erörterung der Frage, inwiefern der älteste Abhidharma, der im Pālikanon erhalten ist, dem Begriffe eines systematischen Lehrgebäudes entspricht.

Um dieser Erörterung die notwendige Grundlage zu geben, fragen wir uns zunächst: Welcher Art waren denn die Anschauungen, welche zu einem inneren Ganzen zusammengeschlossen werden sollten? Die

---

[1] Nikāye pañca vācesi satta c'eva pakaraṇe.

[2] E. Hardy, Indische Religionsgeschichte, 1898. S. 79.

[3] Kern, Buddhism., übers. Jac. II, 449.

[4] Nach Bu—ston und anderen; siehe Tāranātha, Gesch. des Buddh., p. 296, Anm. Schiefners.

[5] Buddhism. II, p. 455.

Antwort hierauf haben wir schon angedeutet: sie waren an und für sich nichts weniger als systematisch, sie waren eher systemfeindlich, denn gerade dasjenige, was nach unseren modernen Begriffen für eine Weltanschauung wesentlich ist, daß sie nämlich das Reale, die Wirklichkeit zu erklären sucht, stand durchaus außerhalb des Interesses Buddhas. Wir haben diese eigentümliche Stellungnahme zu dem Problem des Daseins aus der wesentlich ethischen Tendenz seiner Lehre zu deuten gesucht; vielleicht ist der Begriff des Ethischen nicht einmal zutreffend, wir würden wohl besser „praktisch" sagen, um auch nur den Schein zu vermeiden, als ob das Verhältnis des Menschen zu anderen Menschen, dieses fundamentum relationis der Ethik, irgendwie für Buddha ernstlich in Betracht gekommen wäre; aber „praktisch" war es jedenfalls, indem auf das „rechte Tun" alles ankam. Das Theoretische trat so sehr gegen das Praktische zurück, daß eine absolute Indifferenz gegenüber allem Theoretischen die hervorstechendste Signatur des echten Buddhismus bildet.

Diese Gleichgültigkeit äußerte sich schon in der Stellungnahme Buddhas zu dem Grundproblem aller Philosophie, der Frage nach der Realität der Außenwelt. Vielfach hat man geglaubt, den Buddhismus als eine idealistische Weltanschauung κατ' ἐξοχήν betrachten zu sollen, namentlich solange die ursprünglicheren und zuverlässigeren Pāliquellen nicht erschlossen waren. Der spätere Buddhismus hat es zwar zu solchen idealistischen Systemen gebracht, für einzelne Schulen desselben war der erkenntnistheoretische Idealismus sogar das ausschlaggebende Prinzip, neben welchem sich allerdings in anderen zähe der Bāhyavāda, die Lehre von der Realität der Außenwelt, behauptete — dem ursprünglichen Buddhismus war aber jedenfalls der subjektive Idealismus, wie wir ihn heutzutage verstehen, fremd.

Dieses leuchtet daraus ein, daß, wie wir anzunehmen allen Grund haben, die Betrachtung der Außenwelt sich damals noch nicht aus jenem naiven Anfangsstadium herausdifferenziert hatte, welches bei den philosophierenden Individuen sowohl wie bei den durch das Band einer gemeinsamen Geschichte und Kultur vereinten Nationen der weiteren Entwicklung zugrunde liegt. Jenes Verhältnis liegt noch klar in denjenigen Literaturerzeugnissen vor, die wir gleichzeitig, vielleicht auch etwas früher als den Buddhismus anzusetzen haben: die älteren Upanishaden, das 12. Buch des Mahābhārata, das Gesetzbuch des Manu. Überall finden wir hier die gleiche naive Vorstellung

maßgebend: die Erscheinungswelt ist noch von jener handgreiflichen Realität, die überall dort den Dingen zugesprochen wird, wo das Denken sich noch nicht zu dem Bewußtsein hindurchgerungen hat, daß sie nur ein subjektives Erzeugnis der Vorstellung sind. Der Unterschied des reellen und ideellen Seins ist noch nicht deutlich geworden, man hat vielleicht gelegentlich das unbestimmte Gefühl, daß die transzendente Realität doch nicht so ganz über jeden Zweifel erhaben sei, aber das Wirklichkeitsgefühl ist zu stark, ist noch zu wenig von des Gedankens Blässe angekränkelt, als daß gegenüber den frischen, lebensvollen Eindrücken der Sinne der Gedanke, daß die Welt auch nur Vorstellung sein könne, sich nachhaltigere Geltung verschaffte und zu einer erkenntnistheoretisch idealistischen Weltanschauung konkreszierte.

Dieses Verhältnis geht auch deutlich aus dem Ausdrucke hervor, mit dem man die reale Welt belegte: nāma-rūpa, Name und Form. Schon in dem Rigveda finden wir beide Begriffe in enger Verbindung, in dem Çatapatha-Brāhmaṇa werden sie als die beiden Kategorien aufgeführt, in welche das reale Sein zerfällt (z. B. 14, 4, 2, 15. 11, 2, 3, 6), und je weiter wir in der philosophischen Literatur vorwärts schreiten, desto mehr häufen sich die Belege für jenes Hendiadyoin, welches in der späteren systematischen Philosophie, besonders im Vedānta, zum stehenden Terminus für die Erscheinungswelt wurde, sofern man von der rein erkenntnistheoretischen Beziehung absieht, die diesem Begriffe innewohnt. „Der Raum wahrlich ist der Entfalter von Name und Form“ (Chānd. 8, 14).[1] „So gelangt der Weise, von Name und Form (d. h. von der Welt) erlöst, zu dem höchsten Purusha, dem göttlichen.“[2] Die Gleichsetzung des Realen mit „Name und Form“ läßt sich auch recht wohl verstehen, wenn man in Betracht zieht, daß man es hier mit einem ersten Versuch zu tun hat, die Kategorien des Seienden festzustellen. Daß dieser Versuch, von dem Standpunkt unserer modernen Kategorienlehre aus betrachtet, nicht als gelungen bezeichnet werden kann, beweist nichts gegen die Tatsache, daß für den naiven Menschen keine Begriffe besser das in der objektiven Sphäre ausgebreitete Sein charakterisieren, als die der

[1] ākaço vai nāma nāmarūpayor nirvahitā; ähnl. Ch. 6. 3. 2, 3.

[2] Muṇḍ 3. 2. 8: tathā vidvān nāmarūpād vimuktaḥ parāt param purusham upaiti divyam. Vgl. die ähnlichen Stellen Praçna-Up. VI, 5, und Bṛhad. Up. I, 6.

Form oder Gestalt und die des Namens oder Begriffs. Erkenntnistheoretisch betrachtet, erweisen sie sich als naive Produkte einer noch natürlichen und ungekünstelten Weltanschauung, aber als unhaltbar, wenn man sie an dem Maßstabe der logischen Analyse beurteilt. Mit Form (rūpa) glaubte man unmittelbar das Transzendente, real Ausgedehnte zu treffen, ohne daran zu denken, daß Form etwas rein Bewußtseinsmäßiges oder Ideelles sein könnte[1]; unter „Namen" verstand man eine reale Eigenschaft der Dinge und meinte man ihre begriffliche Wesenheit zum Ausdruck zu bringen, ohne sich dessen bewußt zu werden, daß Name und Begriff doch nicht den Dingen selbst innewohnen, sondern, daß sie ihnen von einem vorstellenden Bewußtsein zugeteilt sind. Aber jedenfalls stieß man sich an diesen Schwierigkeiten nicht weiter, indem Auffassung und kritisches Verständnis noch nicht soweit vorgeschritten waren, um sie auch nur zu empfinden.

Wenden wir uns jetzt zu den buddhistischen Texten des Sutta-Piṭaka, in denen sich der kulturelle Zustand des indischen Volkes im sechsten Jahrhundert v. Chr. mit so lebhaften und natürlichen Farben spiegelt, so finden wir auch in diesen im allgemeinen die gleiche Auffassung vor: die Vorstellung des Realen als eines Ineinander von Name und Form. Und doch in einer ganz neuen und eigenartigen Beziehung, die uns wie ein Wendepunkt in der Entwicklung der indischen Spekulation entgegentritt. Dieser Wendepunkt wird bezeichnet durch die Besinnung auf die Bewußtseinsimmanenz der empirischen Realität, und wenn diese Einsicht auch nicht ohne weiteres zu dem vollen Bewußtsein über die immense Tragweite dieses Schrittes führte, so war sie doch sicher das entscheidendste Ereignis in den Geisteskämpfen jener bewegten Zeit, von denen die Gespräche und Reden Buddhas Zeugnis ablegen.

Wir werden diese Beziehungen späterhin in ausführlicherem Zusammenhange zu erörtern haben, indessen muß schon hier zur Erläuterung des Gesagten bemerkt werden, daß uns den Schlüssel zum Verständnis des angedeuteten Umschlags in den Idealismus der pra-

[1] Vgl. indessen Çatapatha-brāhmaṇa 11. 2. 3. 6: mano vai rūpam „Eine Vorstellung wahrlich ist die Form", und entsprechend vāg vai nāma „Ein Wort wahrlich ist der Name". — Man fühlt hier deutlich hindurch, wie der Begriff des Idealismus gärte, ohne daß es gelang, zu einer deutlichen Erkenntnis der Tragweite des Problems durchzudringen.

tītya-samutpāda, d. i. die zwölfgliedrige Kette der Bedingungen, an die Hand gibt. Theoretisieren lag, wie wir gesehen haben, Buddha durchaus fern. Auch der pratītya-samutpāda darf nicht so aufgefaßt werden, als ob er eine transzendentale Erklärung für irgend etwas abgeben sollte. Er war vielmehr nur eine Formel, eine Aufzählung der Faktoren, welche das Leiden (duḥkha), dieses Grundprinzip des Daseins, hervorrufen, und hatte den Zweck, zu ermöglichen, durch die Beseitigung der verursachenden und mitbedingenden Mittelglieder und schließlich des Anfangsgliedes, nämlich des Nichtwissens (avidyā), von welchem der ganze Prozeß abhängt, die Erlösung von der Unseligkeit zu erreichen. Man sieht: selbst wo das Gebiet des Metaphysischen noch am ehesten gestreift wird, handelt es sich um etwas hervorragend Praktisches, und dieses so eminent Rationelle tritt an dem Anfang wie dem Ende der Reihe besonders klar hervor. Endzweck ist die Aufhebung des Leidens, Mittel ist das Wissen von der unseligen Beschaffenheit des Daseins und von dem Wege zur Erlösung; Ursache des Leides ist die mangelhafte Einsicht in das Elend dieser Welt, Folge dieser Unkenntnis ist das Leid. Diese doch wesentlich axiologischen Begriffe sind die Angelpunkte der buddhistischen Theorien über Welt und Dasein: ich denke, einen schlagenderen Nachweis des praktischen Charakters des ursprünglichen Buddhismus wird man nicht wohl verlangen können.

So viel nun aber diese Reihe hinsichtlich der Beziehungen zwischen den einzelnen Gliedern, vom logischen Gesichtspunkt aus betrachtet, zu wünschen übrig läßt — besonders Oldenberg hat sich um die Darlegung der hier zum Ausdruck kommenden ungeschulten Denkweise verdient gemacht[1] —, so enthält sie doch wertvolle, an anderer Stelle genauer zu erörternde Aufschlüsse darüber, wie sich Buddha das Verhältnis des Bewußtseins (vijñāna) zu der realen Welt (nāma-rūpa) vorstellte. Denn ohne Zweifel bedeutet in diesem Zusammenhange nāma-rūpa die sinnlich wahrnehmbare Welt. Der Ausdruck ist, wie wir gesehen haben, Stammgut des indischen Denkens und braucht nicht einmal, wie Oldenberg (l. c.[5], p. 259, Anm. 2) und Kern (Buddhismus I, 432) annehmen, aus der älteren brahmanischen Spekulation übernommen zu sein, da er sich in der damaligen Literatur in ihrer ganzen Breite gleichmäßig konstatieren läßt. Ein-

[1] Oldenberg, Buddha[5], 213 ff.

zelne Belege aus früherer Zeit wurden schon angeführt; aber auch späterhin hat er die Bedeutung des prapañca oder des phänomenalen Seins nicht verloren. Zumal in Çaṅkaras Çārīraka-bhāshya findet er häufige Verwendung in der Polemik gegen die unbewußte Weltursache der Sāṅkhyas. Daran ändern auch gewisse Bedeutungsschwankungen nichts, wenn z. B. nāma-rūpa die kosmogonische Idee, sei es in ihrem Zustande vor der Schöpfung (avyākṛtam), sei es nach derselben (vyākṛtam), bezeichnet[1]. Daß auch in der Pāli-Literatur der Ausdruck nāma-rūpa als gleichbedeutend mit papañca (z. B. Sutta Nipāta 95, Dhammapadam 221, 367[2]) verwendet wird, kann nur als Bestätigung unserer Deutung desselben innerhalb der Kausalitätsreihe dienen. Wenn also leichte Variationen in der Bedeutung des Kompositums vorkommen mögen, so liegt doch immer die Vorstellung des Gegenständlichen und anschaulich Wahrnehmbaren zugrunde, und jedenfalls bedürfte es eines genaueren Nachweises für die Richtigkeit derjenigen Bedeutungen, welche verschiedene europäische Gelehrten in das nāma-rūpa des pratītya-samutpāda hineingelegt haben. Es handelt sich aber hier um eine Frage, die für die Beurteilung des Buddhismus von prinzipieller Bedeutung ist, und dieser Umstand mag es entschuldigen, wenn wir etwas eingehender bei ihr verweilen, als sie es an und für sich beanspruchen könnte. Eine ausführlichere kritische Auseinandersetzung mit den gegenüberstehenden Auffassungen des nāma-rūpa erscheint um so notwendiger, als dieselben letzten Endes auf indische Quellen zurückzuführen sind und in diesen einen gewissen Rückhalt haben.

Um diesen Umstand in seiner ganzen Tragweite zu würdigen, muß man in Betracht ziehen, daß Colebrooke, dessen Aufsatz über den Buddhismus[3] lange Zeit als einzige Darstellung gelten konnte, welche auf unmittelbarer Kenntnis indischer Texte basierte und daher ein in

[1] Ved. S. Bh. I. 4. 15, p. 376 der Kalk. Ausg.

[2] Der der Kalkuttaer Textausgabe (1899) beigefügte Kommentar des Buddhaghosa deutet „nāma-rūpa“ als das Erzeugnis der fünf khandhas, indem er vedanā, saññā, saṅkhārā, viññāna unter nāma subsumiert — durchaus in Übereinstimmung mit unserer Auffassung dieses Begriffs.

[3] Unter der Überschrift „Essay on the philosophy of the Hindus“ in den Transactions of the Roy. Asiat. Society, Vol. I, zuerst erschienen, abgedruckt in den Miscellaneous Essays (Lond. 1837) und Essays on the religion and philosophy of the Hindus. New ed. Lond. 1858.

mancher Hinsicht berechtigtes Ansehen genoß, doch aus verhältnismäßig trüber Quelle schöpfte. Er kannte nämlich weder diejenigen Schriften, welche für uns den ursprünglichen Buddhismus repräsentieren, nämlich den Pâlikanon, noch die nepalesischen Sanskrithandschriften, die durch Hodgson ans Licht gezogen wurden und dank der sachkundigen und scharfsinnigen Bearbeitung durch Burnouf in kurzer Zeit eine völlige Umwälzung in den okzidentalischen Ansichten über das, was Buddhismus ist und mit ihm zusammenhängt, herbeigeführt haben. Diejenigen Texte aber, die Colebrooke für seine Darstellung des Buddhismus zur Verfügung standen, waren der Kommentar des Çaṅkara zu den Sûtren des Bâdarâyaṇa nebst einigen Glossen zu demselben; der Abschnitt über den Buddhismus umfaßt hier die Sûtren II, 2, 18—32 (S. 546—581 der Kalk. Ausg. 1863).

Es ist nun allerdings nicht so ganz leicht zu sagen, um welche Zeit das den Namen Çaṅkaras führende Vedânta-sûtra-bhâshya entstanden ist; aber wir werden dasselbe doch frühestens gegen Ende des achten Jahrhunderts anzusetzen haben[1], mithin etwa 1300 Jahre

---

[1] Da der Name Çaṅkara offenbar nicht eine einzelne Persönlichkeit bezeichnete, sondern eine Schule, dürfte es sich empfehlen, die chronologische Folge der ihm zugeschriebenen Bücher unabhängig von dem Versuche, die Lebenszeit des doch durchaus legendären Çaṅkara festzustellen, zu eruieren. Diese Erörterung wird sich in der Hauptsache auf die innere Kritik der Texte stützen müssen, in dem Sinne etwa, wie K. T. Telang im Appendix zur Vorrede seiner Ausgabe des Mudrârâkshasa (Bomb. 1884) durch Kombination einzelner in dem Çârîraka-Bhâshya enthaltener Daten zu einer Bestimmung der Abfassungszeit jenes Werkes zu gelangen suchte. Die Erscheinung, daß der Name eines Lehrers zur Kollektivbezeichnung für alle diejenigen wird, welche dieselben Anschauungen vertreten, begegnet auch sonst in Indien, so z. B. bei dem wohl ebenso mythischen Nâgârjuna, dem der weitaus größere Teil der älteren Mahâyânaliteratur zugeschrieben wird.

Hinsichtlich der Lebenszeit Çaṅkaras bemerkt Barth, Religions of India (1882), p. 88: „Çaṅkara Âcarya is generally placed in the 8th century; perhaps we must accept the ninth rather. The best accredited tradition represents him as born in the month of Mâdhava (April—May) in 788 A. D.“ Vgl. ferner Ind.-Stud. XIV, p. 353. Ind. Antiqu. I. 361, VII. 282. Bis jetzt so gut wie unberücksichtigt gebieben sind die Angaben buddhistischer Schriftsteller wie des Târanâtha (Kap. XXVI, p. 172 ff., 180), sowie die von Hodgson (Essays, p. 48) und Wright (History of Nepaul, trsl. from the

nach Buddha — eine ganz gewaltige Zeitspanne, in der gar viel auf dem indischen Boden vor sich gegangen war, und nicht zum mindesten auf geistigem Gebiete eine Entwicklung sich vollzogen hatte, an deren Schlußpunkt den Trägern des intellektuellen Fortschritts das Verständnis für die älteren Zeitläufe und ihre treibenden Ideen ebenso verloren gegangen war, wie uns modernen Europäern die Fähigkeit, einen Plato oder selbst den uns doch noch recht nahestehenden Augustinus kongenial aufzufassen. Ich bestreite nicht, daß Çaṅkara und sogar noch Vācaspati Miçra, zu dessen Zeit der Buddhismus schon längst aufgehört hatte, ein Faktor des indischen Geisteslebens zu sein, unsere Kenntnis der buddhistischen Systeme, wie sie in jener späten Zeit bestanden haben, durch ihre mustergültige Darstellung außerordentlich fördern, aber jene Systeme hatten eben selbst den Anschluß an die Lehre des Gründers verloren, ähnlich wie — man gestatte auch hier eine okzidentalische Parallele — die mittelalterliche Theologie über die doch recht primitive Lehre Christi weit hinausschritt und so, ohne es zu wollen oder auch nur sich dessen bewußt zu werden, dessen persönliche Anschauungen aus den Augen verlor. Ich ziehe aber hieraus die Schlußfolgerung, daß die Wort- und Sacherklärungen der indischen Scholastiker, sofern es sich um altüberlieferte buddhistische Termini handelt, für uns nicht verbindlich sein können und jedenfalls hinter den Argumenten zurückzutreten haben, die wir aus dem Sprachgebrauch der vorchristlichen Zeit anderweitig ermitteln können.

Die spätindische Interpretation des buddhistischen nāma-rūpa bei Çaṅkara — derselbe beschränkt sich auf namentliche Angabe der zwölf Glieder des pratītya-samutpāda, deren fünftes nāma-rūpa ist — ergibt sich aber aus folgender Erläuterung Gōvinda Ānandas: „Nichtwissen" besteht in der Vorstellung der Beharrlichkeit an dem (doch nur) Momentanen; aus ihm entstehen die saṃskārā (Gestaltungen), wie

Parbatiyā, p. 118f.) angezogenen nepalischen Überlieferungen. Nach dem von Wright übersetzten Text fällt Çaṅkaras Tätigkeit, soweit sie sich auf die Bekämpfung des Buddhismus bezog, in die Zeit des Rājā Brikhadevabarmā aus der Sūryabansī-Dynastie (p. 117). Takakusu, in seiner englischen Übersetzung von I-tsing, Record of the Buddh. Rel. (Oxf. 1896), nimmt mit Barth 788—820 als die Zeit von Çaṅkaras Wirksamkeit an. Siehe auch K. B. Pathak in den Transactions of the 9th international congress of Orientalists. London 1892, Vol. I, p. 214.

Leidenschaft, Feindschaft, Verblendung; aus ihnen das anfängliche Bewußtsein (vijñāna) des im Mutterleib Befindlichen; aus diesem ālayavijñāna (Selbstbewußtsein) die Vierheit der (den Embryo bildenden) Elemente, wie Erde u. s. w., und da diese in dem Namen ihren Grund (āçraya) haben, der Name (nāma); hieraus die zugleich helle und dunkle weißlichrote Farbe (rūpa), so daß also das Wort nāma-rūpa den im Mutterleib befindlichen Embryo bezeichnet."[1]

Wenn wir mit Kern (Manual p. 48) dieser Deutung der ersten Glieder des Pratītya-samutpāda Glauben schenken dürften, so hätten wir es also mit einer Art von embryonaler Entwicklungsgeschichte zu tun, und diese „history of human life in twelve acts", wie sich Kern a. a. O. charakteristisch ausdrückt, steht in der Tat nicht allein; ähnliche Erklärungen finden sich auch bei den nördlichen Buddhisten, z. B. in dem nepalesischen Karmikasystem, von dem Hodgson (Essays, p. 79) berichtet, und in dem Suhṛl-lekha, dessen tibetische Fassung (Bçes pai phrin yig) von H. Wenzel in einer englischen Übersetzung mitgeteilt worden ist[2]; auch Colebrooke (Misc. Ess. I. 396) adoptierte die Auffassung des Govinda Ānanda[3]; Rhys Davids hat sogar in seinen American lectures on Buddhism 1896, p. 157, eine prinzipiell übereinstimmende Auffassung für den gesamten Buddhismus vertreten, wenn er nāma-rūpa in folgender Weise umschreibt: „he (sc. man) has now acquired a name and outward form, and has started on an earthly career as a man, endowed with self-consciousness and all the capacities of a sentient individual"; ähnlich Oldenberg, der in seinem „Buddha" (3. Aufl. 1897, p. 257) nāma-rūpa mit „Name und Körperlichkeit" übersetzt[4]; auch Burnouf vertritt, wohl unter dem

---

[1] Gov. Ān. zu Çaṅk. Ved. Bh. II, 2, 19 (p. 549): kshaṇikeshu sthiratva-buddhir avidyā, tato rāga-dvesha-mohāḥ saṃskārā bhavanti, tebhyo garbhasthasyādyaṃ vijñānam utpadyate, tasmāc cā 'layavijnānāt pṛthivyādi-catushṭayaṃ, nāmāśrayatvān nāma bhavati | tato rūpaṃ sitāsitātmakaṃ çukraçoṇitaṃ nishpadyate, garbhastha-kalala-budbudāvasthā nāmarūpa-çabdārtha iti nishkarshaḥ | etc.

[2] Journal of the Pāli Text Society 1886.

[3] Vgl. Burnouf, Introd., p. 501.

[4] In einer ausführlicheren Anmerkung (p. 259, Anm. 2) hat O. diese seine Auffassung neuerdings zu rechtfertigen gesucht, nachdem er schon in der ersten Auflage seines Werkes ihr eine eingehende Darlegung hatte zuteil werden lassen (p. 233, Anm. 2, p. 449 ff.). Oldenberg nimmt an,

Eindruck von Hodgsons Mitteilungen über die vier neu-nepalesischen Systeme, eine ähnliche Auffassung[1]; ebenso Spence Hardy (Manual of Buddhism[2], 1880, p. 448), der im Anschluß an Gogerleys Übersetzungen aus dem Saṃyutta Nikāya (Ceylon Friend, Apr. 1839) nāma-rūpa mit „body and mind" wiedergibt — eine ähnlich unzulängliche Übersetzung wie die von Klaproth nach chinesischen Quellen „le nom et le titre" (l. c., p. 450).

Nun sind alle diese Auffassungen weit entfernt, in sich und unter sich übereinzustimmen, und es wäre leicht, zu zeigen, daß sie widerspruchsvoll sind, da die Beziehung von nāma-rūpa einerseits zum vijñāna (Bewußtsein), andererseits zum shaḍāyatana (Sinnesgebiet) durch keine der vorgetragenen Interpretationen auch nur einigermaßen befriedigend erklärt wird. Immerhin bleibt zu berücksichtigen, daß das Mißverständnis schon auf seiten der Inder vor-

daß der Doppelbegriff nāma-rūpa aus der älteren Spekulation übernommen ist, aber gerade dieser Umstand würde gegen O.s Deutung sprechen, indem die ältere ebenso wie die jüngere Literatur nāma-rūpa im Sinne des prapañca oder der Erscheinungswelt verwendet. Auch die von O. zitierte Erörterung des pratītya-samutpāda im Mahānidāna-sutta (Grimblot, p. 245 ff.) spricht nicht ohne weiteres für jene Interpretation. Hier wird das nāmarūpa von dem viññānam in der Weise als abhängig dargestellt, daß, wenn nicht das Bewußtsein in den Mutterleib sich hineinsenkte (okkamissatha), dann auch Name und Form nicht entstehen könne (samucchissatha). Die hier zugrunde liegende Anschauung ist aber doch wohl die, daß die phänomenale Welt für jedes einzelne Individuum durch das Bewußtsein bedingt, und die Möglichkeit ihrer Erscheinung davon abhängig ist, ob zu einem Bewußtsein in dem Organismus a priori eine Prädisposition geschaffen wird. Nur dieses aber soll durch den allerdings etwas verfänglichen Passus ausgedrückt werden.

[1] Burnouf, l. c. „Il n'est pas douteux qu'il ne s'agisse ici du nom et de la forme d'un sujet idéal ou archetype, comme le disent les textes allégués par M. Hodgson . . . . Le Nāmarūpa représente donc ce qu'il y a de plus extérieur dans l'individualité; mais je le répète, cette individualité est celle de l'être idéal, type de l'être réel qui ne se montre extérieurement qu'à l'instant de la conception. Le nom et la forme, ou le signe extérieur de l'individualité, ont pour cause la connaissance."

Es bedarf wohl keiner besonderen Darlegung, daß die hier vertretene Auffassung einer besonderen idealen Individualität neben der sich im Augenblick der Zeugung entwickelnden realen absolut unbuddhistisch ist.

Vgl. auch Burnouf, Lotus de la bonne loi. App. IV, p. 515.

lag, indem man in der spät-scholastischen Periode die Fühlung mit der alt-buddhistischen Denkweise verloren hatte und so genötigt war, das, was man nicht mehr verstand, so gut wie möglich sich zurechtzulegen — daß die Aufgabe nicht gelingen konnte, daran war wahrlich nicht ein Mangel an Scharfsinn schuld, eher möchte man annehmen, daß die Logik zu subtil geworden war, um der alten, doch recht unlogischen Formel des pratītya-samutpāda etwas anderes als Widersinn abzugewinnen.

Indem wir uns jetzt anschicken, in die Kritik der von Govinda Ānanda vertretenen, von Colebrooke den europäischen Gelehrten übermittelten Anschauung über das nāma-rūpa einzutreten, müssen wir uns zunächst darüber klar zu werden suchen, wie Govinda Ānanda zu seiner eigentümlichen Auffassung des „bedingungsweisen Entstehens" gekommen ist. Daß wir es mit einer rein persönlichen Ansicht zu tun hätten, wäre möglich, ist aber deshalb nicht recht wahrscheinlich, weil Govinda Ānanda doch vielfach eine Beherrschung des Stoffes und eine Kenntnis der polemischen Literatur verrät, die er sich nur durch ein gründliches Studium derselben erworben haben kann. Sein Kommentar zu dem Abschnitt über den Buddhismus enthält indessen nur sehr wenige positive Anhaltspunkte über die von ihm benützten Texte, vielleicht nur einen, der wirklich von Bedeutung ist. Zu Çaṅkaras Bhāshya von II, 2, 28 (Kalk. ed., p. 566) führt er nämlich eine Stelle aus Dharmakīrtis Bodhacittavivaraṇa an: deçanā lokanāthānāṃ sattvāçayavaçānugā iti. Man könnte zunächst daran denken, daß Govinda Ānanda jene Glosse zum Bodhacitta gekannt hätte. Das ist aber von vornherein deshalb unwahrscheinlich, weil dies das einzige Zitat aus einem buddhistischen Schriftsteller ist, das sich überhaupt bei ihm vorfindet. Und dieser Zweifel wird dadurch bestärkt, daß dieselbe Zeile sowohl an der genau entsprechenden Stelle der Bhāmatī des Vācaspati Miçra (ed. Bibl. Ind. Benares 1880, p. 414) als in dem Sarva-darçana-saṅgraha des Mādhava Ācārya (ed. Bibl. Ind. Kalk. 1858, p. 23) zitiert wird. Da liegt es denn nahe, anzunehmen, daß eines dieser zwei Werke — Govinda Ānanda hat sie vielleicht beide gekannt — ihm jenes Zitat, das überdies durch die Weglassung des in der Bhāmatī und dem Sarva-darçana-saṅgraha beibehaltenen zweiten Halbçloka verstümmelt erscheint, übermittelt hat. Wir dürfen wohl annehmen, daß Govinda Ānanda überhaupt keinen echt buddhistischen Text kannte, da zu seiner Zeit

der Buddhismus in Indien längst erloschen war und Handschriften buddhistischer Texte dort damals schon ebenso selten gewesen sein mögen, wie sie es heute sind.

Um also die Quelle der nach unserer Ansicht irrigen Auffassung von nāma-rūpa ausfindig zu machen, sehen wir uns veranlaßt, hinter Govinda Ānanda zurückzugehen, und zwar zunächst auf Mādhava Ācārya, der im 14. Jahrhundert lebte[1], und auf Vācaspati Miçra, den Verfasser der Bhāmatī.[2]

Das Sarva-darçana-saṅgraha bietet nun überhaupt nichts, was auf das nāma-rūpa des pratītya-samutpāda Bezug hätte. Nur insofern geschieht der zwölfgliedrigen Kette Erwähnung, als eine ausführliche und durch den Vergleich mit dem Entstehen und Wachstum von Samen, Keim, Schaft, Blüten u. s. w. einer Pflanze unterstützte Erläuterung des Abhängigkeitsverhältnisses der Kausalitätsglieder voneinander gegeben wird. Die vielen Zitate wären geeignet, uns über verschiedene literarische Erscheinungen aufzuklären, wenn die Titel der Werke oder die Namen ihrer Verfasser angegeben wären; leider ist dies nur in geringem Umfange der Fall. Das Bodhacittavivaraṇam, von dem, wie wir erwähnten, auch Govinda Ānanda einen halben Çloka zitierte, hat Mādhava Ācārya ohne Zweifel vorgelegen; aber es scheint auch das einzige buddhistische Werk gewesen zu sein, das er kannte, indem alle übrigen buddhistischen Zitate offenbar aus brahmanischen Literaturwerken herstammen, so namentlich auch diejenigen aus dem Laṅkāvatāra[3], aus Jñāna-çrī (p. 12) und Dharmakīrti (p. 15). Die Erwähnung des Praçastapāda (p. 13) deutet darauf

---

[1] Garbe, Die Sāṅkhya-Philosophie, 1894, p. 70.

[2] Die Lebenszeit Vācaspati Miçras ist sehr verschieden bestimmt worden. Cowell suchte in der Vorrede seiner Ausgabe der Kusumāñjali (Kalk. 1864) zu beweisen, daß V. M. im 10. Jahrhundert gelebt habe, was aber aus dem Grunde ausgeschlossen ist, weil er das Rājavartikam des Königs Bhoja, der 993 n. Chr. regierte, zitiert*). K. B. Pathak setzt V. M. ins 11. Jahrh. an (ebd. vol. XIII. 1891, p. 90); A. Barth (Bull. des Rel. de l'Inde 1893, p. 271) „fin du XI[e] ou commencement du XII[e] siècle“; R. Garbe (l. c. p. 61) ins erste Drittel des zwölften Jahrhunderts.

[3] Der Text der Ausgabe der Bibl. Ind. Kalk. 1858, p. 14, bietet irrtümlich alaṅkāravāra.

---

*) M. R. Bodas in Journ. Bomb. Br. As. Soc. XIX, 1895/97, p. 337.

hin, daß auch die Polemik der Vaiçeshikas gegen die Bauddhas dem Verfasser der Sarva-darçana-saṅgraha nicht unbekannt war. Ich möchte indessen doch vermuten, daß die Hauptquelle des Mādhava die Schriften des Vācaspati Miçra, vor allem dessen Bhāmatī, gewesen seien. Einzelne wörtliche Übereinstimmungen, wie z. B. hinsichtlich der Erklärung des pratītya-samutpāda (S. D. S., p. 21 ff.; Bhām., p. 417) sind zu auffallend, als daß man die betreffenden Stellen nicht in engere Beziehung zueinander bringen möchte.

Die Beziehung von vijñāna und nāma-rūpa wird nun in der Bhāmatī (p. 420) in folgender Weise erläutert: „Die die Dinge zum Gegenstand habende Vorstellung ist das Bewußtsein; aus dem Bewußtsein [entstehen die] vier formhaften Abhängigkeitsgruppen, denn in Abhängigkeit von ihnen entfaltet sich «die Form. Dieses zur Einheit zusammengefaßt wird als «Name und Form» bezeichnet.“[1] Suchen wir diesen Passus, auf dessen Exegese wir uns hier nicht einzulassen brauchen, ebenfalls auf eine ältere Vorlage zurückzuführen, so finden wir diese anscheinend in einem buddhistischen Text, nämlich der von L. de la Vallée-Poussin in seiner Arbeit „Bouddhisme. Études et matériaux“ (Mém. cour. des sav. étrang. Brux. 1898, vol. LV), p. 234 ff., herausgegebenen Bodhicaryāvatāra-ṭīkā, Buch IX, sūtra 142. Auch hier möge zunächst auf die wörtliche Übereinstimmung einzelner Stellen mit den entsprechenden der Bhāmatī hingewiesen werden, um die Beziehung der beiden Texte zueinander ins Licht zu setzen. Bemerkt muß werden, daß nach der Angabe von Haraprasād Çāstri (Notices of Sanskrit manuscripts, publ. under orders of the Government of Bengal, vol. XI, p. 7) der Schreiber der im Jahre 1078 gefertigten Kopie ein Schüler des Verfassers jenes Kommentars, Prajñākara Çrījñāna, gewesen sein dürfte, und daß Prajñākara Zeitgenosse und sehr wahrscheinlich Schüler von Dīpaṅkara Çrījñāna, der auch Atīça genannt wurde und den Mahāyāna im Jahre 1066 nach Tibet einführte, gewesen ist.[2] Aus dieser anscheinend glaubwürdigen Berechnung würde hervorgehen, daß der vor-

[1] Vastuvishayā vijñaptir vijñānam, vijñānāc catvāro rūpiṇa upādānaskandhās, tannāma tānyupādāya rūpam abhinirvartate | tadaikadhyam abhisaṅkshipya nāmarūpaṃ nirucyate |.

[2] La Vallée-Poussin, p. 233, der hinsichtlich des Atīça auf die Arbeiten von Bābū Çarat Candra Dās und die Bemerkungen von Barth, Bulletins 1894, p. 25, verweist.

liegende umfangreiche buddhistische Kommentar jedenfalls vor der Bhāmatī entstanden ist.

Die bezügliche Parallelstelle findet sich nun Bhāmatī, p. 417 (zu II, 2, 19), und Bodhicaryāvatāra-ṭīkā, p. 369. Sie hat in der ersteren folgenden Wortlaut, von dem derjenige des anderen Textes nur in den wenigen unten angemerkten Lesarten abweicht:

„Atha punar ayaṃ pratītya-samutpādo dvābhyāṃ kāraṇābhyām bhavati[1], hetūpanibandhaḥ pratyayopanibandhaç ca | sa punar dvividhaḥ[2] | bāhya ādhyātmikaç ca | tatra bāhyasya pratītya-samutpādasya hetūpānibandhaḥ[3] | yad idaṃ bījād aṅkuro, 'ṅkurāt patraṃ, patrāt khāṇḍaṃ, khāṇḍān nālo, nālād garbho, garbhāc chūkaḥ, çūkāt pushpaṃ, pushpāt phalam iti | asati bīje 'ṅkuro na bhavati, yāvad asati pushpe phalaṃ na bhavati | sati tu bīje 'nkuro bhavati, yāvat pushpe sati phalam iti[4] | tatra bījasya naivaṃ bhavati jñānam[5] aham aṅkuraṃ nirvartayāmīti | [6].

Die ganz geringfügigen Varianten sind wohl auf Nachlässigkeit der Kopisten zurückzuführen, und sind jedenfalls nicht hinreichend, zwischen Bhamatī und Bodhicaryāvatāra-ṭīkā eine innere Abhängigkeit in Frage zu stellen. Es kann nur zweifelhaft sein, ob es gerade die vorliegende Redaktion des buddhistischen Textes war, die Vācaspati Miçra vorlag, oder ob vielleicht beide gemeinsam auf ein drittes uns unbekanntes Werk zurückzuführen sind; letztere Hypothese ist indessen so unwahrscheinlich, daß sie nicht weiter berücksichtigt zu werden braucht. Wenn wir nun aber gerade den ausgeschriebenen kurzen Abschnitt in Betracht ziehen, stellt sich der buddhistische Text als der exaktere heraus; Vācaspati Miçra befand sich offenbar in der Lage, terminologische Schwierigkeiten zu mildern, und dieses Bestreben würde wohl auch die meisten Verschiedenheiten, die wir in den zwei Rezensionen des Passus über den pratītya-samutpāda konstatieren, erklären, wenn es überhaupt erforderlich wäre, nach einer besonderen Erklärung außer der angedeuteten durch Nachlässigkeit in der handschriftlichen Überlieferung zu suchen.

---

[1] utpadyate.

[2] so 'pi dvividho drashṭavyaḥ |.

[3] B. C. A. T. fügt katamaḥ ein.

[4] sati tu bīje' ṅkurasyābhinirvṛttir bhavati evaṃ yāvat pushpe sati phalasyābhinirvṛttir.

[5] jñānam fehlt.

Wenn also eine teilweise wörtliche Übereinstimmung der Bhāmatī mit der Ṭīkā zu dem Bodhicaryāvatāra zweifellos feststeht, so liegen doch auch gewisse Divergenzen der Auffassung u. a. auch über das nāma-rūpa vor, die eine eingehendere Darlegung erheischen. Der auf den ādhyātmika pratītyasamutpāda bezügliche Abschnitt findet sich zunächst in der B. C. A. T. in einem ganz anderen Zusammenhang, als man es nach der Bhāmatī erwartete, nämlich in dem Kommentar zu Sūtra 73, p. 310.

„Das von den Gestaltungen Abhängige heißt Bewußtsein (vijñāna), das von dem Bewußtsein Abhängige „Name und Form"; durch das Wachstum von Name und Form entstehen vermittelst der sechs Sinne (eig. Sinnesgebietstore) bewußte Handlungen . . . . . . Aber der Bewußtseinssamen, die Menge der Handlungen zum Gegenstand habend, läßt das durch Begierde und Lust Zuströmende, durch Unwissenheit Entfaltete emporsprießen. Es erfolgt die Entwicklung des Sprosses von „Name und Form". Und dieser Sproß „Name und Form" ist nicht selbstgewirkt, nicht durch ein anderes gewirkt, nicht durch beides zusammen gewirkt, nicht durch einen persönlichen Gott (īçvara) geschaffen, nicht durch die Zeit zur Entwicklung gebracht, auch nicht abhängig von einer Ursache, noch ohne Ursache entstanden. Vielmehr erzeugt der Samen des Bewußtseins durch die Verbindung von Mutter und Vater, unter der Bedingung der richtigen Zeit, mit dem Lustgefühl behaftet, hie und da in dem Schoße der Mutter den Sproß von „Name und Form" . . . . . . So ist die bedingte Abhängigkeit des inneren pratītya-samutpāda zu verstehen . . . . . .[1]

Von dieser Darstellung des ādhyātmika pratītya-samutpāda unterscheidet sich nun wesentlich diejenige, welche wir in der Bhāmatī vorfinden. Wie diese Verschiedenheit zu erklären ist, — möglicher-

[1] Idam ucyate saṃskārapratyayaṃ vijñānam iti | . . tad eva vijñānapratyayaṃ nāmarūpaṃ | nāmarūpavivṛddhyā shaḍbhir āyatanadvāraiḥ kṛtyakriyāḥ pravartante | . . . . . api tu vijñānabījaṃ karmakshetrapratishṭhitaṃ tṛshṇāsnehābhisyanditam avidyāvakīrṇaṃ virohati | nāmarūpāṅkurasyābhini[r]vṛttir bhavati | sa ca nāmarūpāṅkuro na svayaṃkṛto na parakṛto nobhayakṛto neçvaranirmito na kālapariṇāmito na caikakāraṇādhīno nāpy ahetusamutpannaḥ | atha ca mātāpitṛsamyogād ṛtusamavāyād āsvādānuprabaddhaṃ vijñānabījaṃ tatra tatropapattyā mātuḥ kukshau nāmarūpāṅkuram abhinirvartayati | . . . . . evam ādhyātmikasya pratītyasamutpādasya pratyayopanibandho drashṭavyaḥ |.

weise hat hier Vācaspati Miçra uns unbekannte Texte zu Rate gezogen — muß ich dahin gestellt sein lassen, um mich darauf zu beschränken, die Stelle, soweit sie auf nāma-rūpa Bezug hat, hier wiederzugeben (p. 419f.): tatraiteshv 'eva shaṭsu dhātushu yaikasaṃjñāpiṇḍasaṃjñā nityasaṃjñā sukhasaṃjñā sattvasaṃjñā pudgalasaṃjñā manushyasaṃjñā mātṛduhitṛsaṃjñā ahaṅkāra-mamakāra-saṃjñā seyam avidyā saṃsārānarthasaṃbhārasya mūlakāraṇaṃ | tasyām avidyāyāṃ satyāṃ saṃskārā rāgadveshamohā vishayeshu pravartante | vastuvishayā vijñaptir vijñānaṃ, vijñānāc catvāro rūpiṇa upādānaskandhās, tannāma tāny upādāya rūpam abhinirvartate | tadaikadhyam abhisaṃkshipya nāmarūpaṃ nirucyate | çarīrasyaiva kalalabudbudāvasthā nāmarūpasaṃmiçritānīndriyāṇi shaḍāyatanaṃ, nāmarūpendriyāṇāṃ trayāṇāṃ saṃnipātaḥ sparçaḥ | .

Eine vollständige Übertragung dieses an und für sich leicht verständlichen Passus, dessen auf das nāma-rūpa bezüglichen Sätze wir schon oben angeführt haben, dürfte nicht notwendig sein. Man begegnet hier, wie in fast allen spät-buddhistischen Erörterungen, Fachausdrücken, die ohne ein gründliches Studium der einschlägigen Literatur nicht verdeutlicht werden können, und die es nahe legen, die Exegese derartiger Stellen für eine auf breiterer historischer Grundlage ausgeführte terminologisch-kritische Untersuchung vorzubehalten. Immerhin müssen wir auch hier versuchen festzustellen, ob und in welchem Umfange sich auch für die a. a. O. vertretene Auffassung des nāma-rūpa schon in älteren Werken Parallelstellen auffinden lassen. In der Tat ist dies der Fall, und zwar geben sich solche Spuren innerer Verwandtschaft mit wünschenswertester Deutlichkeit in einem Hauptwerke des Mahāyāna zu erkennen: der Mādhamikā Vṛtti des Candra-Kīrti.

Da finden wir zunächst im 26. Prakaraṇam, der Dvādaçāṅgaparīkshā oder „Erörterung der zwölf Glieder“ (scil. des pratītyasamutpāda), auf S. 203 der ed. Kalk. 1897 eine Erklärung der catvāro rūpiṇaḥ skandhāḥ, welche nach Angabe der Bhāmatī aus dem Bewußtsein (vijñaptir, vijñānam) entspringen, und aus deren Verbindung mit rūpa das nāma-rūpa hervorgeht.[1] Ferner finden wir p. 206 ff. alle diejenigen Theorien wieder, und zwar großenteils wörtlich, die

[1] p. 203, 1. catvāro rūpinaḥ skandhā nāmeti vyapadiçyate | rūpyata iti rūpaṁ vādhyata ity arthaḥ | idaṁ ca rūpaṁ pūrvakaṁ ca nāma ubhayam etad abhisaṁkshipya nāmarūpam iti vyavasthāpyate.

in den besprochenen späteren Darstellungen angeführt werden. Und außerdem wird p. 209 ein längerer Passus aus dem — uns zwar nicht erhaltenen aber doch auch in sonstigen buddistischen Schriften, wie der Bodhycaryāvātāra-ṭīkā, p. 287, 309, dem Çikshāsamuccaya des Çāntideva (herausgeg. von Bendall. St. Pet. 1897), p. 219, und der Abhidharma-koça-vyākhyāsphuṭārthā zitierten (Ārya-) Çālistambha-sūtra angeführt. Wir wissen nun zwar nicht, wann dieses Sutra entstanden ist, aber wir sind ohne Zweifel schon auf Grund dessen, daß es sich hier um ein „Sūtra" handelt, berechtigt, den fraglichen Text in eine bedeutend ältere Zeit zu verlegen als die der Kommentare, wie der Mādhyamikā Vṛtti oder der Tīkā des Yaçomitra zu dem Bodhicaryāvatāra.[1]

Ohne also auch hier mich auf eine philologische und textkritische Analyse einzulassen, möchte ich lediglich zu dem Zwecke, die innere Übereinstimmung der schon zitierten Texte mit dem Çālistambha-sūtra als dem ältesten der uns zugänglichen Dokumente nachzuweisen, die betreffende Stelle im Auszuge hier anführen. Sie lautet:

p. 209. yathoktam āryaçālistambhasūtre | evam ādhyātmiko 'pi pratītya-samutpādo dvābhyām eva kāraṇābhyām utpadyate; katamābhyāṃ dvābhyāṃ? hetūpanibandhataḥ pratyayopanibandhataç ca; tatrādhyātmikasya pratītyasamutpādasya hetūpanibandhaḥ katamo . . . . .

p. 210. evam avidyāyām satyāṃ vishayeshu rāga-dvesha-mohāḥ pravartante | tatra ye rāga-dvesha-mohā vishayeshv amī saṃskāretyucyute (sic!) | vastuprativijñapti-vijñānaṃ vijñāna-sahetavaç catvāraḥ skandhā arūpiṇa upādānākhyās tan nāmarūpaṃ cattvāri mahābhūtāni copādāya rūpaṃ, tac ca nāma | ekamadhyam[2] abhisaṃkshipya tannāmarūpaṃ nāmarupa-sanniḥsṛtānīndriyāṇi[3] shaḍāyatanaṃ trayāṇāṃ dharmāṇām[4] sannipātaḥ sparçaḥ etc.

---

[1] L. de la Vallée-Poussin hat neuerdings in der Zeitschrift „Le Muséon", 1900, p. 248, die Vermutung ausgesprochen, die rein philosophischen Sūtras, wie z. B. das Çālistambhasūtra, seien jüngeren Ursprungs. „Il est d'ailleurs probable que les Sūtras purement philosophiques sont postérieurs aux œuvres délibérément techniques et signées." In Anbetracht unserer noch außerordentlich mangelhaften Kenntnis der mahāyānistischen Sūtraliteratur muß ich dieses Urteil als entschieden verfrüht und die Frage überhaupt für noch nicht spruchreif halten.

[2] Nach Bhām., p. 420, zu verbessern in aikadhyam.

[3] Oder mit Bhām.: nāma-rūpa-saṃmiçritānīndriyāṇi.

[4] Die Bhām. bietet statt „dharmāṇām": „nāmarūpendriyāṇām".

Ich denke, dieser kurze Auszug dürfte genügen, um zu zeigen, daß alle die späteren Darstellungen buddhistischer Lehren, die teils in den polemischen Abschnitten der Darçana-Lehrbücher, teils in originalen buddhistischen Werken enthalten sind, vielfach wörtlich, jedenfalls aber stets sachlich auf bedeutend ältere Vorlagen zurückgehen, die sich nur nicht in extenso erhalten haben, sondern, wie dies ja auch sonst in der philosophischen Literatur häufig begegnet, durch jüngere Werke verdrängt wurden. Daß aber auch schon in jener älteren Zeit bedeutende Mißhelligkeiten in der Auffassung der einzelnen Lehren bestanden haben, so daß es nicht geraten erscheint, Theorien, die wir in den späteren Texten vorfinden, ohne weiteres als orthodox in Anspruch zu nehmen, dafür bietet eben die verhältnismäßig altertümliche Mādhyamikā Vṛtti Zeugnisse in großer Zahl. Verschiedene Interpretationen eines und desselben Satzes — ihre Gleichberechtigung wird von dem Verfasser durch das „oder" (athavā), mit dem er sie verknüpft (z. B. p. 210), zugestanden — sind nichts Seltenes, ähnliche Verhältnisse sind ja u. a. auch aus dem Vedānta-Bhāshya des Çaṅkara bekannt und können als ein Beweis dafür gelten, daß selbst die Anhänger der verschiedenen Schulen einzelne Lehrpunkte als strittig und entwickelungsfähig zugaben. Daraus ergibt sich, daß wir uns hüten müssen, Anschauungen, die in den höchstens ins fünfte Jahrhundert n. Chr. zurückreichenden Sanskritquellen vertreten werden — nur die Pāramitās und einzelne Sūtras, wie die dem Nāgārjuna zugeschriebenen Mādhyamika-Sūtras, scheinen wesentlich älter zu sein — als solche des ursprünglichen Buddhismus in Anspruch zu nehmen.

Mit dieser Auseinandersetzung über die spät-buddhistische Auffassung des nāma-rūpa haben wir nun eigentlich nur bezweckt, zu zeigen, daß die Darstellungen buddhistischer Lehren in philosophischen Sanskrittexten, selbst solchen, die Buddhisten zu Verfassern hatten, ohne Zweifel zur Rekonstruktion des Lehrgebäudes in der Gestalt, welche es etwa im sechsten Jahrhundert angenommen haben mag, benützt und herangezogen werden können, daß sie aber nicht geeignet sind, über die Dogmatik des ältesten Buddhismus aufzuklären, und daß daher alle jene Versuche, die ausdrücklich unter dieser Voraussetzung an die bezeichneten jungen Quellen herangetreten sind — es mag hier nur Colebrooke erwähnt werden, der seine Darstellung des Buddhismus ausschließlich auf Çaṅkara und dessen Nachfolger

basierte — als verfehlt betrachtet werden müssen. Den einzigen Aufschluß über die persönlichen Lehren und Anschauungen Buddhas können uns nur dessen Reden und Gespräche gewähren, und so mag es als keiner weiteren Rechtfertigung bedürftig erscheinen, wenn wir die Erörterung der philosophischen Grundlage des ursprünglichen Buddhismus an den Sutta-piṭaka des Pālikanons anschließen. Und daß es hier vor allem darauf ankommt festzustellen, in welchem erkenntnistheoretischen Sinne der Begriff des nāma-rūpa verwendet wird, unterliegt nach unseren bisherigen Erörterungen wohl keinem Zweifel.



Zweiter Abschnitt.

Die philosophische Grundlage des Sutta-Pitaka.

1. Die objektive Realität.

Wir richten unser Augenmerk zunächst auf die ausführliche Darstellung und Entwicklung des pratītya-samutpāda im Mahā-Nidāna-Sutta des Dīgha Nikāya.[1]

Hier wird die Abhängigkeit der jeweils folgenden Glieder von den bedingenden in der Weise aufgezeigt, daß zunächst das Endergebnis der Reihe, Alter und Tod (jarā-maraṇam), als durch die Geburt (jāti) bedingt bezeichnet werden, die Geburt durch das Sein (bhava), das Sein durch das Haften (upādāna), das Haften durch das Begehren (taṇhā, eigentlich Durst[2]), das Begehren durch das Gefühl (vedanā), das Gefühl durch die Berührung (phassa), die Berührung durch

---

[1] Grimblot, Sept suttas pālis, p. 245.

[2] Vgl. über diesen Begriff die allerdings weit über das Ziel hinausschießenden Spekulationen Schraders: „Über den Stand der ind. Philos. z. Z. Mahāviras u. Buddhas". Straßb. Diss. 1902, p. 4 f. Völlig verkehrt erscheint hier schon die Voraussetzung, daß Buddha einem metaphysischen Dualismus gehuldigt habe, indem er den Satz des beständigen Werdens und Vergehens auf das Reale (loka) beschränkt hätte, während auf der anderen Seite „das absolute Gegenteil, das Unaussprechliche, ewig Gleiche, die Nichtwelt, das Nirvāna, das Selbst (attā)" von dem Wandel des Zeitlichen unberührt bleibe. Einer besonderen Widerlegung scheint mir diese Hypothese nicht zu bedürfen.

Name-und-Form (nāma-rūpa), Name-und-Form durch das Bewußtsein (viññāna), das Bewußtsein wiederum durch Name-und-Form.

Es muß bemerkt werden, daß diese Aufzählung insofern von der sonst üblichen abweicht, als die zwei Anfangsglieder avijjā und saṅkhārā weggelassen sind, und die Reihe nach oben hin dadurch geschlossen wird, daß die zwei Glieder, die infolge des Fehlens der zwei gewöhnlich an erster Stelle stehenden an den Anfang rücken, in eine gegenseitige Abhängigkeit gebracht werden. Es ist dies jedenfalls merkwürdig und berechtigt vielleicht zu der von Warren (Buddhism in translations, p. 115) aufgestellten Vermutung, daß Buddha möglicherweise nur die zwei ersten Glieder der im übrigen schon feststehenden und ihm überlieferten Kausalitätsreihe beigefügt habe, daß also die zwölfgliedrige Reihe des paṭiccha-samuppāda ein mixtum compositum sei, das auch sonst mehrfach Risse und Sprünge aufweise. Unter allen Umständen läßt sich die Tatsache, daß gelegentlich die Reihe um das „Nichtwissen" und die „Gestaltungen" verkürzt erscheint, nicht abweisen, so z. B. auch Saṃy. Nik. II, p. 114, wo die wechelseitige Beziehung zwischen Bewußtsein und Name-und-Form durch den Vergleich von zwei sich einander stützenden Rohrbündeln illustriert wird.

Doch bleiben wir bei der Auseinandersetzung im Mahā-Nidāna-Sutta! Eine vollständige Übersetzung des fraglichen Abschnittes dürfte nicht notwendig sein, da eine solche von Warren l. c. p. 202 ff. geliefert worden ist, auch Grimblots Textausgabe eine Doppelübersetzung ins Englische und Französische bietet, und schließlich Oldenberg in seinem „Buddha" 3. Aufl. p. 261 wenigstens den auf nāma-rūpa bezüglichen Passus des vorliegenden Suttas dem deutschen Leser zugänglich gemacht hat. Wohl aber scheint es nicht überflüssig, einige begrifflich-terminologische Bemerkungen anzuschließen, da im vorliegenden Falle selbst die beste Übersetzung nicht im stande ist, eine deutliche Anschauung dessen zu verschaffen, was Buddha sagen wollte. Seine philosophischen Begriffe zeigen eben ein so eigenartiges Gepräge, daß eine möglichst eingehende Feststellung und Zergliederung derselben die Bedingung jedes Verständnisses ist.

Ich möchte nun zur begrifflichen Bestimmung des nāma-rūpa auf folgende zwei Beziehungen, die in diesem Zusammenhang besprochen werden, hinweisen:

1) die Beziehung des nāma-rūpa zum phassa, d. h. zur „Berührung“, und
2) zum viññāna oder „Bewußtsein“.

Was zunächst die Beziehung zum phassa anbelangt, so bedeutet dieser Ausdruck jede Berührung eines Sinnesorgans mit einem Gegenstand, und zwar werden entsprechend der Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Sinnesorgane Berührung des Auges, des Ohres, der Nase, der Zunge, der Haut (bezw. des Leibes, kāya) und des Verstandes (mano) unterschieden. Diese mannigfachen Berührungen sind nun abhängig von nāma-rūpa. Der Beweis dafür wird in der beliebten negativen Weise erbracht. „Wenn nicht die verschiedenen Formen (ākārā; Grimblot: caractères, Warren: traits), Eigentümlichkeiten (liṅgā, Gr.: attributs, W.: peculiarities), Zeichen (nimittā, Gr.: signes, W.: signs), Merkmale (uddesā, Gr.: marques, W.: indications) wären, durch welche die Gesamtheit der Namen (nāma-kāya) offenbar gemacht wird, könnte dann irgendwelche „begriffliche Berührung“ (adhivacana-samphassa) mit der Gesamtheit der Formen (rūpa-kāya) wahrgenommen werden?“ Ich muß gestehen, daß mir selten in indischen Texten auf so kleinem Raume eine derartige Fülle von Unverständlichem entgegengetreten ist wie hier. Ich möchte auch nur in sehr hypothetischer Form einigen Vermutungen Ausdruck geben, die möglicherweise den Sinn einigermaßen treffen.

Der „samphassa“, um hiermit anzufangen, ist wohl in der oben bezeichneten Bedeutung von Kontakt mit den Sinnesorganen aufzufassen, wobei es völlig dahingestellt sein mag, wie derselbe zu denken ist. Bei dem adhivacana-samphassa (Warren: designative contact) scheint die Vorstellung maßgebend zu sein, daß die Benennung etwas dem Formhaften, Objektiven, Phänomenalen Wesentliches ist, und daß sie infolge von unterscheidenden Merkmalen, die dem Sinnlich-Wahrnehmbaren inhärieren, durch eine Art von Berührung zum Bewußtsein gebracht wird. Der Umstand also, daß jedes einzelne Element innerhalb der Welt des Objektiven begrifflich — der Buddhist würde sagen „namentlich“ — spezifiziert ist, macht es möglich, daß die an sich namenlose, rein qualitative Mannigfaltigkeit der sinnlichen Erscheinungen ins Bewußtsein tritt. Die Verschiedenheit der Objekte würde gar nicht wahrgenommen werden, wenn nicht die einzelnen Merkmale und Zeichen begrifflich und namentlich spezifiziert wären — es scheint, daß hier diejenige Vor-

stellung vorschwebt, welche in dem Satze: „Anschauungen ohne Begriffe sind blind" ihren Ausdruck gefunden hat.

Daß aber auch andererseits die „reale Berührung" (paṭigha-samphassa, Warren: inertia-contact) mit der „Gesamtheit der Namen" (nāma-kāya) nur dadurch ermöglicht ist, daß die verschiedenen spezifischen Bestimmungen des Objektiv-Phänomenalen die Masse der Formelemente (rūpa-kāya) offenbaren, wird unmittelbar nachher ausgeführt, und durch Zusammenschließung beider Sätze gezeigt, daß die „Berührung", d. h. die sinnliche Wahrnehmung, durch die an „Name-und-Form" haftenden einzelnen Kennzeichen und Eigentümlichkeiten bedingt ist, und daß also jene überhaupt nicht zustande käme, wenn nicht Name-und-Form Veranlassung dazu gäbe.

Ohne mich für die Richtigkeit dieser Interpretation verbürgen zu wollen, glaube ich, daß dieser Stelle doch wenigstens soviel mit Bestimmtheit zu entnehmen ist, daß man unter „nāma-rūpa" nicht etwa etwas Persönliches oder Bewußtgeistiges zu verstehen hat — und das schwebt ja den Forschern gewöhnlich vor, wenn sie ein mit Name und Körperlichkeit begabtes Individuum im Auge haben —, sondern, wie wir dies schon früher auseinandersetzten, das phänomenale Sein in seiner Gesamtheit. Daß dieses überhaupt empfunden und vorgestellt wird, ist dadurch bedingt, daß die einzelnen objektiven Elemente in eine reale Berührung (paṭigha-samphassa) mit den sinnlichen Organen eintreten, die einzelnen objektiven Elemente sind aber nicht nur qualitativ von einander abgegrenzt, sondern auch begrifflich durch ihre verschiedenen Bezeichnungen (adhivacana), und so erfolgt denn zugleich mit jener realen Berührung eine begriffliche. Daraus geht aber hervor, daß das objektive Sein ein Komplex von qualitativ Formhaftem und begrifflich Differenziertem ist, und daß die Bezeichnung nāma-rūpa nur eben diese zwei Aspekte des Phänomenalen zum Ausdruck bringen soll.

Die zweite, nicht minder wichtige hier zur Sprache zu bringende Beziehung des nāma-rūpa ist die zu dem viññāna oder Bewußtsein. Daß mit „Bewußtsein" das pāli viññana, bezw. ssk. vijñāna richtig wiedergegeben ist, darüber kann kein Zweifel bestehen, da wir es hier mit einer sehr gebräuchlichen Bezeichnung für einen sehr geläufigen Begriff zu tun haben, der u. a. einem ganzen System späterhin den Namen gegeben hat, dem sogenannten vijñāna-vāda oder Bewußtseinsidealismus der Yogācāryas. Anfechtbar erscheint jedoch die

Wiedergabe jenes Ausdruckes durch „Erkennen" bei Oldenberg (Buddha[3], p. 261); denn bei dem viññāna innerhalb des pratītya-samutpāda handelt es sich um etwas Bedingendes, Erzeugendes; das Erkennen kann aber nicht in die Lage kommen, etwas entstehen zu lassen, indem es seinen Gegenstand immer schon vorfindet. Wohl aber kann das Bewußtsein als etwas Verursachendes aufgefaßt werden, indem es als die Voraussetzung für das phänomenale Sein der Vorstellungen gedacht wird.

Das schwebt aber auch dem Verfasser der uns beschäftigenden Erörterungen vor, wenn er sich folgendermaßen über das Verhältnis des Bewußtseins zum nāma-rūpa äußert: „Ich habe gesagt, daß vom Bewußtsein Name-und-Form abhängen. Diese Wahrheit, Ānanda, daß vom Bewußtsein Name-und-Form abhängen, ist so zu verstehen. Nimm an, Ānanda, daß das Bewußtsein nicht in den mütterlichen Schoß hinabstiege, würde sich dann Name-und-Form im mütterlichen Schoß gestalten?" — „Wahrlich nicht, ehrwürdiger Herr!" — „Und wenn, o Ānanda, das Bewußtsein, nachdem es in den Mutterschoß hinabgestiegen, wieder entschwände, würde dann Name-und-Form zur Entfaltung kommen?" — „Wahrlich nicht, Ehrwürdiger Herr!" — „Oder wenn, Ānanda, das Bewußtsein von dem Kinde, sei es einem Knaben oder Mädchen getrennt würde, könnte dann Name-und-Form Wachstum, Kräftigung, Entwicklung erlangen?" — „Wahrlich nicht, Ehrwürdiger Herr!" „Demgemäß haben wir, Ānanda, im Bewußtsein die Ursache, die Veranlassung, die Entstehung, die Bedingung von Name-und-Form."[1]

Bevor ich indessen meine persönliche Auffassung des hier in Frage kommenden Verhältnisses von viññāna und nāma-rūpa darlege, möchte ich mich mit einer beträchtlich abweichenden Interpretation auseinandersetzen, die durch die Autorität ihres Urhebers alle Beachtung verdient. Es ist die schon früher gelegentlich berührte Annahme Oldenbergs, der gerade im Anschlusse an das Mahā-Nidāna-Sutta das nāma-rūpa als eine Bezeichnung für die individuelle Persönlichkeit dargestellt und entwickelt hat (Buddha[3], p. 259 ff.).[2]

---

[1] Grimbl., p. 254 f.

[2] P. 259, Anm. 2. „In dem . . . . Doppelbegriff «Name und Körperlichkeit» ist ursprünglich unzweifelhaft der «Name», insofern er ausdrückt, was nur d i e s e Person und kein anderer ist, als ein neben dem Körper stehendes, mit dem Körper irgendwie verknüpftes eigenes Element gedacht.

Eine ähnliche materialistische Auffassung des nāma-rūpa vertritt übrigens auch Burnouf auf Grund einer sowohl aus Pāliquellen[1], als aus Hodgsons Berichten[2] gebildeten Anschauung. Daß auch eine Reihe anderer Forscher dieselbe Ansicht teilen, habe ich schon im ersten Abschnitt (p. 38 ff.) dargelegt, und ich möchte mich, ohne auf alle Einzelheiten der Kontroverse einzugehen, darauf beschränken, diejenigen Momente hervorzuheben, welche sich aus einer kritischen Prüfung des Mahā-Nidāna-Sutta, wohl des wichtigsten der für diesen Punkt in Frage kommenden Texte, ergeben.

Gegen die Auffassung Oldenbergs hinsichtlich des nāma-rūpa — die Übersetzung von viññāna durch „Erkennen" statt durch „Bewußtsein" wurde schon oben als unhaltbar bezeichnet — ist hauptsächlich dies Eine einzuwenden, daß sie aus einer Kombination verschiedener, in den Suttas zerstreuter Theorien zusammengeschmiedet ist. Wir wollen zugeben, daß die Deutung der einzelnen in Frage kommenden Pālistellen zutrifft — nur der Zusammenhang des Textes kann hier entscheiden, und dieser ist ja im allgemeinen leichter verständlich als die Analyse des pratītya-samutpāda im Mahā-Nidāna-

. . . . . Daneben tritt indessen eine andere Auffassung hervor, indem man unter «Name» die feineren an den Körper geknüpften immateriellen Funktionen im Unterschied von dem aus Erde, Wasser, Feuer, Luft gebildeten Körper verstand. So Majjh. Nik., vol. I, p. 53." Dann im Anschluß an die zitierte Stelle des Mahā-Nidāna-Sutta (p. 259): „Das Erkennen, das in diesem Moment (der Empfängnis) als das Dasein eines neuen Wesens begründend gedacht wird, besteht, wie der menschliche Körper aus den materiellen Elementen gebildet ist, so aus einem ähnlichen geistigen Elemente". Entscheidend für O.'s Auffassung ist seine Bemerkung zu Saṃy. Nik., vol. II, p. 114 („Wie, o Freund, zwei Bündel von Ried gegeneinander gelehnt stehen, so auch, Freund, entsteht Erkennen aus Name und Körperlichkeit, Name und Körperlichkeit aus dem Erkennen"): „Er «entsteht» daraus — dies soll nicht besagen, daß Erkennen das Element ist, aus welchem Name und Körperlichkeit gemacht ist; es heißt nur, daß das Erkennen die formende Kraft ist, welche aus den materiellen Elementen ein Wesen, das einen Namen trägt und mit einem Körper bekleidet ist, entstehen läßt".

[1] Das uns später beschäftigende Kēvaddha-Sutta, siehe Lotus de la bonne loi, App. IV, p. 517.

[2] Vgl. Introduction I, p. 501.

Sutta —, aber es ist doch in Anbetracht des Fehlens einer inneren Beziehung der einzelnen Suttas untereinander, von denen jedes als ein in sich abgeschlossenes Ganzes und als selbständige Expektoration über ein bestimmtes Thema betrachtet werden muß, und überhaupt in Anbetracht der Systemlosigkeit des ältesten Buddhismus zweifelhaft, ob man auf Grund einer Kombination verschiedener Lehrstücke zu haltbaren Resultaten hinsichtlich der Lehrmeinungen Buddhas gelangen könnte. Daran hindert auch schon der zweifellose Widerspruch, der sich gelegentlich zwischen verschiedenen Schriftstellen konstatieren läßt und für welchen wir in der bald zehn-, bald zwölfgliedrigen Kausalitätsreihe ein Beispiel kennen gelernt haben. Die einzelnen Texte müssen also in der Hauptsache aus sich selbst beurteilt werden, und erst, wenn man hinsichtlich der in einem besonderen Textzusammenhang niedergelegten Anschauungen zu einem definitiven Urteil gekommen ist, wird es gestattet sein, behufs einer allgemeineren Feststellung das Ergebnis der Analyse eines einzelnen Textes mit anderen zu kombinieren.

Was nun Oldenbergs Beurteilung des nāma-rūpa anbelangt, so muß gesagt werden, daß sie durch eine solche unstatthafte Kombination aus verschiedenen Texten — außer dem Mahā-Nidāna-Sutta kommen das Kevaddha-Sutta und Mahāpadānasutta des Dīgha Nikāya, ferner einige Stellen des Saṃyutta Nikāya in Betracht — zustande gekommen ist. Natürlich läßt ein solches Verfahren immer noch einen weiten Spielraum hinsichtlich der Stellen, die man zur Heranziehung passend finden könnte, und mit einiger Gewandtheit dürfte es nicht schwer fallen, Buddha auf Grund eigener Aussprüche die unglaublichsten und unverständlichsten Lehren in den Mund zu legen, da die feinen, durch das Kolorit des jeweiligen Gespräches bedingten Nuancen der zur Sprache kommenden Begriffe durch eine auf die Provenienz keine Rücksicht nehmende Zusammenstellung anscheinend gleich- oder ähnlichlautender Textstellen völlig außer Kraft gesetzt und unwirksam gemacht werden. Ich möchte also auch nicht einmal behaupten, daß Oldenbergs Auffassung sich nicht mit der tatsächlichen Darlegung des nāma-rūpa im Mahā-Nidāna-Sutta vereinigen ließe, nur erscheint mir jenes Verfahren deshalb nicht zum Ziele zu führen, weil Verschiedenes in den Text hineingetragen wird, wovon er selbst auch nicht das geringste enthält, und weil außerdem die einfache Stelle an und für sich eine möglichst einfache

und wörtliche Interpretation nahelegt und auch recht wohl einer solchen fähig ist.

Diese ergibt sich ohne weiteres aus unserer Feststellung über den Begriff des nāma-rūpa auf Grund von dessen Beziehung zu dem „phassa", die unmittelbar vorher insoweit gekennzeichnet worden ist, als nāma-rūpa, d. i. die sinnliche Objektivität, Bedingung und Veranlassung der sinnlichen Wahrnehmung (phassa) darstellt. Wenn nun das nāma-rūpa auf das Bewußtsein als auf seine bedingende Ursache zurückgeführt wird, so heißt dies nichts anderes, als daß die sinnliche Welt als etwas Bewußtseinsimmanentes, als ein Erzeugnis des Bewußtseins erkannt ist, daß also der Satz: „Die Welt ist meine Vorstellung" für die der Beziehung zwischen viññāna und nāma-rūpa unterliegende erkenntnistheoretische Grundanschauung maßgebend ist. Wenn also im Suttatext ausgeführt wird, daß Name-und-Form sich nicht gestalten und entfalten würde, wenn nicht zugleich und zuvor das Bewußtsein als die Bedingung dieses Sich-Gestaltens und Sich-Entfaltens bestände, so drückt sich hier nur die lebhafte Empfindung aus, daß die Phänomenalität an das Bewußtsein gebunden und letzteres das logische Prius der Erscheinungswelt ist. Diese Einsicht ist ohne Zweifel auch ganz richtig, ebenso wie der zuerst von Schopenhauer scharf formulierte „Satz der Phänomenalität" unzweifelhaft wahr ist.[1] Nur ist er einseitig und unzulänglich, insofern er zu dem Widerspruch führt, daß doch auch schließlich das „Bewußtsein" im weiteren Sinne zur „phänomenalen Welt", zum „nāma-rūpa" gehört und durch den Satz, daß alles nur Inhalt des Bewußtseins sein soll, selbst in Mitleidenschaft gezogen wird.

Dieser Widerspruch hat sich nun aber auch schon Buddhas Zeitgenossen aufgedrängt, und es ist nur der Ausdruck des Bewußtseins dieses Widerspruches, wenn in dem zehngliedrigen paṭicca-samutpāda das Bewußtsein wieder auf nāma-rūpa als auf seine Voraussetzung zurückgeführt wird. Die phänomenale Welt macht sich in ihrer selbständigen, vom Bewußtsein im Grunde genommen unabhängigen Bedeutung geltend und entschädigt sich gewissermaßen für die Unterordnung unter das Prinzip des Bewußtseins dadurch, daß sie sich als die Ursache höherer Ordnung durchsetzt und ihre Anerkennung als das dem Bewußtsein übergeordnete Prinzip erzwingt.

[1] Vgl. meine Schrift: „Das Problem des Ich", Heidelb. 1903, p. 20 ff.

„Ich habe gesagt, daß von Name-und-Form das Bewußtsein abhängt. Diese Wahrheit, o Ānanda, ist in folgender Weise zu verstehen. Nimm an, Ānanda, daß Name-und-Form nicht bestände, würde dann in Zukunft Geburt, Alter und Tod, und das Entstehen des Leides möglich sein?" — „Wahrlich nicht, Ehrwürdiger Herr!" — „Deshalb, o Ānanda, ist Name-und-Form die Ursache, die Veranlassung, die Entstehung, die Bedingung des Bewußtseins."[1]

Auf diese Weise läuft denn also der Kausalnexus nach oben hin in einen circulus vitiosus aus, den logisch zu lösen nicht gelang und den man unter Hinweis auf seine befremdende Seltsamkeit durch zwei sich gegenseitig stützende Rohrbündel zu exemplifizieren und verständlicher zu machen suchte (Saṃy. Nik., p. 114), ohne daß es jedoch glückte, eine befriedigende Lösung der Schwierigkeit zu finden. Immerhin war durch die zwar noch nicht in ihrer erkenntnistheoretischen Bedeutung erkannte, aber doch jedenfalls als Widerspruch empfundene wechelseitige Abhängigkeit des Bewußtseins einerseits und der Erscheinungswelt andrerseits der buddhistischen Spekulation ein Problem gestellt, welches zum Teil wenigstens erklärt, daß der Buddhismus bei aller inneren Übereinstimmung hinsichtlich seiner Auffassung der praktischen Fragen immer mehr die Stellungnahme zum erkenntnistheoretischen Grundproblem als entscheidend für die Lebensauffassung überhaupt anerkannte, und daß die Frage nach der Realität der Außenwelt für die Zugehörigkeit zu den späteren Schulen der Bāhyārthavādins (mit der Teilung in Sautrāntikas und Vaibhāshikas), der Vijñānavādins und Çūnyavādins maßgebend geworden ist.

Daß übrigens das Bewußtsein jenes circulus vitiosus schon vor Buddhas Wirken gedämmert hat, könnte man aus dem Mahāpadāna-Sutta (Dīgha Nikāya) 2. Bhānavāra entnehmen. Hier wird nämlich dem Bodhisatta Vipassī, einem der fabelhaften Buddhas der Vergangenheit[2], eine Betrachtung über den pratītya-samutpāda in den

[1] Mahā-Nidāna-Sutta, ed. Grimbl., p. 254.

[2] Zitiert in der Einleitung zu den Jātakas (vol. I, p. 44, hsg. v. Fausböll, 1877), in den Mönchsliedern (Theragāthā v. 490) und im Buddhavaṃsa (vgl. Kern, Buddhism. I, p. 410). Die übereinstimmende Überlieferung in nördlichen und südlichen Berichten, deren gegenseitige Abweichungen sich leicht als „aus falschen Lesarten entstandene Verderbnisse" erklären (Kern l. c., p. 413) und nach der „die Geschichte der sieben letzten Buddhas zweifelsohne zu den ältesten Bestandteilen der kirchlichen

Mund gelegt, die sich inhaltlich mit der des Mahā-Nidāna-Sutta deckt: „Was muß da sein, damit Name-und-Form sei? Woher kommt Name-und-Form?“ — „Bewußtsein muß da sein, damit Name-und-Form sei, von dem Bewußtsein kommt Name-und-Form.“ — „Was muß da sein, damit Bewußtsein sei? Woher kommt das Bewußtsein?“ — „Name-und-Form muß da sein, damit Bewußtsein sei, von Name-und-Form kommt Bewußtsein.“ Da gedachte ihr Jünger, der Bodhisatta Vipassī, also: „Zurücklaufend hängt das Bewußtsein von Name-und-Form ab; die Reihe geht nicht weiter.“[1] —

Hieran anschließend mag auch erwähnt werden, daß in den bildlichen Darstellungen des pratītya-samutpāda wie auf einem Fresko der Felsenhöhle zu Ajanta und auf tibetischen Darstellungen, die durch Waddell bekannt gemacht worden sind, das vijñāna durch einen Affen, nāma-rūpa durch das einen Strom durchquerende Boot dargestellt wird.[2] Rhys Davids bringt diese bildlichen Darstellungen in Zusammenhang mit dem „Namen“ und der „äußeren Form“, mit denen der Mensch seine irdische Laufbahn antrete.[3] Ich will mit dem verdienstvollen Päliforscher nicht darüber streiten, ob die von ihm vorgetragene Auffassung echt buddhistisch ist: jedenfalls, wenn man Symbole überhaupt deuten will, wird man doch irgendwelche Beziehung zwischen dem Darzustellenden und dem Symbole aufzusuchen haben. Dieses tertium comparationis zwischen dem Bewußtsein und dem Affen scheint mir aber am ehesten in dem nachahmenden, unselbständigen Charakter beider zu beruhen, zwischen dem „nāma-rūpa“ und dem Boot auf stürmischer See in der beschwerlichen und gefährlichen Durchquerung eines Ozeans von Leiden, als welchen sich die Erscheinungswelt dem religiösen Bewußtsein offenbart. Also auch diese zum Teil ins dritte vorchristliche Jahrhundert hinabreichenden Produkte der künstlerischen Phantasie lassen

Lehre gehört“, macht es wahrscheinlich, daß Vipassī (sansk. Vipaçyin) eine nicht allzulange vor Buddha lebende geschichtliche Persönlichkeit war.

[1] Vgl. Oldenberg, Buddha [1].

[2] Die Reproduktion einer entsprechenden japanischen Darstellung der Kausalkette findet sich in A. Bastian: „Der Buddhismus als religions-philosophisches System“, Berlin 1893 (Tafel 2) und in desselben Verfassers „Ethnologischem Bilderbuch“ (Berlin 1887), Tafel V, ebenda auch die der tibetischen Abbildung aus dem Kanjour (Tafel VII, Nr. 2). Vgl. Waddell, Buddhism of Tibet (1895), p. 108.

[3] American lectures on Buddhism 1896, p. 157.

sich mit unserer Deutung des vijñāna und nāma-rūpa ungezwungen in Einklang bringen und können daher als Argumente für die Richtigkeit unserer Auffassung betrachtet werden. —

Diese Auffassung des nāma-rūpa wird aber nur dann als zutreffend gelten können, wenn sie auch für die gewöhnliche zwölfgliedrige Darstellung des pratītya-samutpāda Stich hält. Das ist aber wirklich der Fall, da die einzelnen Glieder nicht jeweils die vollständige Ursache der nächstfolgenden bezeichnen, sondern nur eine Veranlassung oder Bedingung neben anderen, die von zu geringer Bedeutung sind, um in Anschlag gebracht und erwähnt zu werden. Das vijñāna wird also, soweit es nicht wieder auf nāma-rūpa zurückgeführt wird, von den saṅkhārā abhängig gedacht. Ob man nun aber diese durch „Gestaltungen" (Oldenberg) oder durch „allgemeine Begriffe, Vorstellungen, Gebilde der Einbildung, Eindrücke, Stimmungen" (Kern) oder durch „predispositions, constituents of being, karma" (Warren) übersetzen will: man wird sie stets als etwas Psychisches, nicht Materiales auffassen müssen. Und nicht minder ist das erste bedingende Moment, das „Nichtwissen", nämlich der vierfachen Wahrheit vom Leiden, ein psychischer Faktor, der nicht die vollständige Ursache der saṅkhārā bezeichnen soll, sondern nur ihre conditio sine qua non. Wenn also auch bei diesen Anfangsgliedern, ebenso wie bei den übrigen etwas Psychisches und Innerliches als treibender Faktor geltend gemacht wird, so trifft dies auch auf das nāma-rūpa zu, insofern es als vom Bewußtsein abhängig gedacht ist, nicht aber, insofern es seinerseits wieder Veranlassung zum phassa oder zur sinnlichen Empfindung wird. Hier war ohne Zweifel eine realistische Auffassung maßgebend, und auch diejenigen Stellen in der älteren buddhistischen Literatur, welche sich zur Feststellung der sinnestheoretischen Anschauungen, die sich auf der Grundlage der Lehre ausbildeten, verwenden lassen[1], scheinen nur eine naiv-materialistische Deutung zu gestatten. Das nāma-rūpa fällt also gewissermaßen innerhalb des pratītya-samutpāda in zwei Seiten auseinander: in seiner Beziehung zum vijñāna ist es als Objekt und Inhalt des Bewußtseins zu fassen, in seiner Beziehung zum phassa als die transzendente Wirklichkeit, welche sinnlich wahrgenommen wird. In Wahrheit dürfte aber Buddha diese für uns zunächst liegende Deutung nicht

[1] Z. B. Milinda-pañha, ed. Trenckner 1880, p. 60[10].

gebilligt haben, da er es ausdrücklich ablehnt, sich bestimmt zu äußern, irgend etwas sei oder sei nicht. So sagt er (Saṃy. Nik. XXII. § 90): „Die Leute, o Kaccāna, halten sich meistens an einen Glauben an das Sein, oder an einen Glauben an das Nicht-Sein. Aber für einen, der im Lichte des höchsten Wissens, o Kaccāna, bedenkt, wie die Welt entsteht, schwindet der Glaube an das Nicht-Sein der Welt. Und für einen, der im Lichte des höchsten Wissens bedenkt, wie die Welt endet, schwindet der Glaube an das Sein der Welt. . . . Daß die Dinge ein Sein haben, bildet den einen Gegensatz; daß die Dinge kein Sein haben, den anderen Gegensatz. Diese Gegensätze, o Kaccāna, sind von dem Tathāgata vermieden worden, und es ist eine mittlere Lehre, die er lehrt: Vom Nichtwissen hängen die Saṅkhārā ab, von den Saṅkhārā das Bewußtsein" u. s. w.[1]

Faßt man die hier erörterten Begriffe des Seins und Nichtseins erkenntnistheoretisch auf als Realität und Irrealität — und ich wüßte nichts, was dem entgegenstehen sollte —, so wird man sich allerdings dazu entschließen müssen, auch das nāma-rūpa von einer erkenntnis-theoretischen Deutung freizuhalten, weil eine solche der Ab-

[1] Auf Grund dieser Stelle spricht sich Oldenberg, Buddha[1], S. 254/5, dahin aus, das Wesentliche der buddhistischen Auffassung der Welt sei die Vorstellung des Prozesses, des Werdens. „Es gibt kein der Ordnung der Kausalität unterworfenes Sein, das nicht in ein Sich-Wandeln, in Geschehen, sich auflöste. In dem fortwährenden, vom Naturgesetz der Kausalität beherrschten Oszillieren zwischen Sein und Nichtsein liegt allein die Wirklichkeit der Dinge, welche den Inhalt dieser Welt ausmacht . . . . . Die Welt ist der Weltprozeß . . . . . ." In dieser Allgemeinheit ist Oldenbergs Beurteilung der buddhistischen Weltanschauung ohne Zweifel zutreffend. Es wäre indessen bedenklich, aus Stellen, wie der aus dem Saṃy. Nik. herangezogenen, das „Werden" und die „Bewegung" als die Grundprinzipien des Buddhismus zu deduzieren, wie Dahlmann (Buddha, S. 77 ff.) unter Bezugnahme auf das zitierte Sutta und auf Oldenberg, Buddha[2], p. 242, 243, versucht hat. Oldenberg geht nicht so weit, indem er richtig hervorhebt, der Buddhismus nehme das Dasein der Welt, das Wirken des Weltgesetzes als Tatsache hin (Buddha[1], S. 257). „Wollte man, keineswegs in vollem Einklang mit den Denkgewohnheiten des Buddhismus selbst, aussprechen, was in diesem Reiche der Endlichkeit das Absolute — vielleicht sollten wir nur sagen, das Absoluteste — ist, könnte man als solches nur das regierende Weltgesetz der Kausalität nennen."

sicht Buddhas völlig ferngelegen hätte. Das Ergebnis unserer Untersuchung wäre dann aber, daß der Indifferentismus gegen alle theoretische und dogmatische Lehren, dem wir auch sonst als einem wesentlichen und hervorstechenden Grundzug des Buddhismus begegnen, auch hinsichtlich der erkenntnistheoretischen Auffassung der Erscheinungswelt zu Recht bestände. Wir müssen dann eben annehmen, daß das phänomenale Sein als eine gegebene Tatsache betrachtet wurde, von der sich zu erlösen das höchste und edelste Ziel war. Festzustellen, wie es sich mit ihrer „Wirklichkeit" und „Wahrheit" verhielte, kam ihm gar nicht in den Sinn, — bedauerlich genug, daß man mit ihr rechnen mußte, trostreich, daß sie durch den „richtigen Pfad" redressiert und zu einem Ende wenigstens für das Individuum gebracht werden konnte. Aber dogmatisch war die Lehre hinsichtlich dieses Punktes nicht. Buddha würde, ohne Zweifel mit Recht, die Bezeichnung eines erkenntnistheoretischen Idealisten von sich abgewiesen haben, ebenso wie die eines Realisten. Wenn man ihm überhaupt eine Stellungnahme in dieser Frage zuschreiben will, so kann es höchstens die eines theoretischen Indifferentismus sein. Dieser Umstand erklärt aber auch zur Genüge, daß es so schwer ist, handgreifliche Argumente für Buddhas erkenntnistheoretische Grundansichten aus seinen eigenen Worten herauszulesen. Er ist eben dem Problem aus dem Wege gegangen. Oder vielmehr es hat überhaupt nicht für ihn bestanden. Er hielt es nicht für ratsam, sich mit dergleichen zwecklosen und sogar schädlichen, weil von der rechten Beschaulichkeit wegführenden Spintisierereien abzugeben. Und in der Tat läßt auch das einzige Sutta, welches darauf angelegt ist, eine Stellungnahme zur Frage, ob die Welt etwas Reales oder Irreales ist, nahezulegen, nur die eine Deutung zu, daß Buddha das Vorhandensein eines der Überlegung würdigen Problems gar nicht anerkennt.

Der fragliche Text findet sich im Kevaddha-Sutta des Dīgha-Nikāya (vol. I. XI, § 67 ff.). Er ist durch verschiedene Übersetzungen dem occidentalischen Leser zugänglich gemacht, so im Auszuge durch Burnouf, Lotus de la bonne loi, p. 514 ff., E. Hardy, „Buddha", p. 66 ff., ferner vollständig durch Warren (l. c. 308 ff.) und Rhys Davids (Dialogues of the Buddha 1899), und es kann daher von einer wörtlichen Wiedergabe abgesehen werden. Es wird hier die Legende von einem Bhikkhu erzählt, der, im Besitze übernatürlicher Kraft (iddhi), sich in die Regionen der Devas erhebt, um von ihnen eine

Lösung der Frage, was künftig einmal aus der Welt und den sie bildenden vier Elementen werde, sich mitteilen zu lassen. Die Devas können aber der Reihe nach dem Wissensdurstigen keine Auskunft geben, und so langt er schließlich in der höchsten Sphäre, der des Brahma, an. Aber auch dieser gesteht ihm, nachdem er, damit die anderen ihr Gespräch nicht belauschen, ihn beiseite genommen hat, daß er auf die Frage keine Antwort wisse. Dieselbe Frage richtet nun der Bhikkhu an Buddha, welcher ihn vor allem belehrt, daß sie nicht richtig gestellt sei. Nicht, wo die Elemente hingehen, solle er fragen, sondern: „Wo finden die Elemente keinen Haltepunkt? Wo hört Name-und-Form auf?“[1] Nachdem auf diese Weise die Frage verschoben ist, gibt Buddha selbst die Antwort: „Sie finden keinen Haltepunkt im Geiste des Erleuchteten (arahat), und wenn die Geistestätigkeit, die Wiedererweckung vergangener Vorstellungen aufhört, dann hören auch sie auf“. Buddha hat also der Frage einen anderen Sinn, eine andere Tragweite untergelegt. Wie sie ursprünglich gestellt war, bezog sie sich auf die transzendent-reale Welt und ihre künftige Bestimmung. Buddha faßt dagegen nāma-rūpa, welches sowohl einer realen als phänomenalen Deutung fähig ist, als subjektive Erscheinung, als Produkt der Geistestätigkeit, und nach dieser Modifikation der begrifflichen Bedeutung bezeichnet er die in Name und Form ausgebreitete Welt (nāma-rūpa) als abhängig vom individuellen Intellekt, mit dessen Funktionen auch jene aufhören.

Es muß indessen bemerkt werden, daß in der Antwort Buddhas so wenig ein Beweis für einen vermeintlichen Idealismus desselben gefunden werden kann als in den Erörterungen über den pratītya-samutpāda, die ja auch keine positive Stellungnahme zu der Frage nach dem Wesen der Realen erkennen lassen. Wenn auch die „Welt“ für Buddha nicht den Charakter eines Absoluten hat, so

[1] Nāma-rūpa kann hier, entsprechend unseren früheren Darlegungen, nur die phänomenale Welt bedeuten. Rhys Davids übersetzt — meiner Ansicht nach irrtümlich — nāma-rūpa mit „that union of qualities that make a person“. K. Neumann mit „Subjekt und Objekt“, was nicht nur philosophisch unverständlich, sondern, wie Rhys Davids (Dialogues of the Buddha, p. 283, n. 1) mit Recht bemerkt, unbuddhistisch ist, da der Buddhismus ein Subjekt außerhalb des Bewußtseins und abgesehen von den wechselnden Vorstellungen nicht kennt.

wird doch die Möglichkeit einer Realität, und zwar der bewußtseinstranszendenten Realität, in keiner Weise bestritten, sie bleibt nur als belanglos außer Betracht — wir sehen, auch hier ist letzten Endes der Indifferentismus, die Gleichgültigkeit gegenüber dem Gestalteten und Erscheinenden die Veranlassung, das erkenntnistheoretische Problem, das ja allerdings auch keine praktische Bedeutung besitzt, zu ignorieren.

Und so möge denn schließlich noch eine weitere Stelle hier angeführt werden, die mir die bisherigen Ergebnisse hinsichtlich Buddhas erkenntnistheoretischer Grundanschauung nur zu bestätigen scheint, obwohl sie von anderer Seite ausdrücklich als Beweis für einen angeblichen Idealismus der ursprünglichen Lehre in Anspruch genommen worden ist. Sie lautet[1]: „Wahrlich, Freund, in diesem Leibe, der nur eine Armspannweite hoch ist, aber mit Bewußtsein und Verstand begabt, ist die Welt, das Werden der Welt, das Vergehen der Welt, und der Pfad, der zum Vergehen der Welt führt, beschlossen".[2] Diese Stelle wird von Neumann in einer Anmerkung seiner Übersetzung des Aṅguttara Nikāya[3] mit einem Ausspruche Schopenhauers verglichen: „Auch kann man sagen, Kants Lehre gebe die Einsicht, daß der Welt Ende und Anfang nicht außer, sondern in uns zu suchen sei".[4] In der Tat stimmen die zwei Sätze, der eine Buddhas, der andere seines Bewunderers Schopenhauer, fast wörtlich überein und auch dem Sinne nach insofern, als beide unter Welt eben diejenige Welt, welche sich als Gegenstand der Erfahrung darbietet, d. h. die subjektive Erscheinungswelt verstehen. Aber trotz dieser auffallenden Ähnlichkeit der angezogenen Äußerungen darf man, wie ich glaube, dieselben nicht zu einer Übereinstimmung der betreffenden erkenntnistheoretischen Grundanschauungen überspannen. Was den Satz: „Die Welt ist meine Vorstellung" anlangt, so bezeichnet er, wie wir schon an anderer Stelle[5] zu bemerken Gelegenheit hatten, eine unbestreitbare Tatsache, deren Wahrheit im Laufe der im Zeichen der

---

[1] Saṃyutta Nikāya I, p. 62.

[2] api khvāham āvuso imasmiññ yeva vyāma-matte kaleve̩re saññimhi samanake lokaṃ ca paññāpemi lokasamudayaṃ ca lokanirodhaṃ ca lokanirodhagāminiṃ ca paṭipadan-ti.

[3] Vgl. auch Rhys Davids, Dial. of the Buddha, p. 274.

[4] Die Welt als Wille und Vorstellung I, 3. Aufl., S. 498.

[5] Das Problem des Ich, S. 21.

Erkenntnistheorie stehenden Philosophie des vergangenen Jahrhunderts nachgerade trivial geworden ist. Nur muß man dabei im Auge behalten, daß derjenige, welcher jenen Satz ausspricht, eben nur seine vorgestellte Welt als Vorstellung bezeichnet oder, mit anderen Worten, eine leere Tautologie als der Wahrheit letzten Schluß verkündet. Der fragliche Satz erhält erst dann eine gewisse positive Bedeutung, wenn man unter „Welt" etwas anderes, etwas mehr als die subjektive Erscheinungswelt versteht, nämlich etwas Bewußtseinstranszendentes, das zwar den Phänomenen des Bewußtseins zugrunde liegt, denselben auch hinsichtlich der kategorialen Beziehungen im allgemeinen korrespondiert, aber doch jedenfalls an sich frei von der Form des ideellen Seins ist. Schopenhauer hat dadurch, daß er Raum, Zeit und Kausalität als lediglich subjektive Formen ohne transzendentale Beziehung behauptete, die Existenz einer transzendenten Welt der Dinge bestritten und ist daher transzendentaler Idealist, wenn es ihm auch nicht gelungen ist, seinen erkenntnistheoretischen Standpunkt von Widersprüchen frei zu halten und ihn konsequent durchzuführen. Für Schopenhauer war die Welt in der Tat nichts als Vorstellung, sie war für ihn identisch mit der vorgestellten Welt. Es wäre aber sehr voreilig, wollte man auf Grund eines an sich so richtigen Ausspruches, wie des Satzes der Phänomenalität, auch den Stifter des Buddhismus als Idealisten betrachten, wie dies häufig geschieht. Vielmehr scheint mit Bestimmtheit aus denjenigen Stellen des Schriftkanons, welche eine erkenntnistheoretische Deutung zulassen und von denen ich besonders die Erörterungen über den „Kausalnexus des Entstehens" (pratītya-samutpāda) hervorheben möchte, hervorzugehen, und steht auch durchaus im Einklang mit dem Charakter und der Tendenz der Lehre Buddhas, daß dieser zwar die Welt nur in ihrer Beziehung zum Individuum, gewissermaßen als psychisches Moment in der Ausbildung der Persönlichkeit, der Beachtung für wert hält, daß er ihr aber eine transzendentale Bedeutung über ihre subjektive Phänomenalität hinaus weder beilegt noch abspricht. Mit andern Worten: er lehnt die Frage nach der transzendentalen Gültigkeit der Erfahrung ab. Aber er tut es nicht als Skeptiker, sondern als Indifferentist. Der Skeptiker hat immer noch soviel Interesse an dem Problem des Seins, daß er sich in Gedanken mit ihm beschäftigt, dem Indifferenten fehlt aber jeder Antrieb, sich mit dergleichen zwecklosen und sogar zweck-

widrigen Grübeleien abzugeben. Ihm selber würde es niemals einfallen, sich eine derartige Frage vorzulegen, und wenn sie ihm von anderer Seite nahegelegt wird, so weist er sie zurück oder schiebt ihr einen anderen Sinn unter, wie wir dies im Kevaddha-Sutta beobachtet haben.

2. Das transzendentale Subjekt.

Allerdings in einer Hinsicht ist auch schon der ursprüngliche Buddhismus entschieden idealistisch gewesen: in seiner kategorischen Leugnung eines Ich, eines Selbstes. Indessen mögen hier zunächst einige erläuternde Bemerkungen allgemeiner Art am Platze sein, da eben der Begriff des Ich ein recht schwankendes Gebilde und mit einer gewissen Unbestimmtheit und Zweideutigkeit behaftet ist, so daß es angebracht erscheint, unsere bezügliche Auffassung mit einiger Genauigkeit darzulegen und zu definieren. Eine ausführlichere Entwicklung habe ich in meiner Schrift: „Das Problem des Ich“ versucht, und kann mich daher darauf beschränken, die wichtigsten Ergebnisse derselben kurz zusammenzufassen.

Mit Bezug auf das Ich sind zwei prinzipiell verschiedene Betrachtungsweisen möglich: entweder man faßt es idealistisch auf als eine ideelle Größe innerhalb des bewußten Seins, oder transzendental als das transzendente Substrat der Bewußtseinserscheinungen. Der ersteren Auffassung begegnen wir z. B. bei dem konsequenten Idealisten, der allem und jedem nur eine immanente Bedeutung beilegen möchte, dann in der modernen positivistischen Psychologie, die, von dem Prinzip der „reinen Erfahrung“ ausgehend, nur von Bewußtseinstatsachen etwas wissen und aussagen zu können vorgibt[1], endlich auch bei einigen Vertretern des transzendentalen Realismus, wie E. v. Hartmann, die, durch die Doppelsinnigkeit des Wortes „Ich“ veranlaßt, die entsprechende Vorstellung als ein imaginäres Gebilde des Bewußtseins deuten, indem sie gleichzeitig dem transzendenten Korrelat dieses „Ich“, dessen Existenz nicht bestritten wird, eben diese Bezeichnung „Ich“ entziehen. Ich habe nun nachzuweisen gesucht, daß diese Beschränkung des Terminus „Ich“ auf die ideelle Sphäre mit dem Sprachgebrauch in Widerspruch steht, indem unter dem „Ich“, als dem Subjekte des Denkens, doch gerade etwas außer-

[1] l. c., S. 77 ff.

halb des Denkens Stehendes verstanden wird, daß aber insofern auch diese natürlichere Verwendung des Personalpronomens bedenklich ist, als sie die Pluralität des Bewußtseinssubjektes, welche doch nicht ohne weiteres durch das Ichbewußtsein gesichert ist, involviert.

Um also der Doppelseitigkeit des Ich gerecht zu werden, zugleich aber auch dem natürlichen Sprachgefühl, das unter „Ich" in erster Reihe das transzendente Substrat des Bewußtseins versteht, zu entsprechen, muß man sich zu einer terminologischen Spaltung des Ich verstehen, indem man die phänomenale Erscheinung desselben als „Ichvorstellung" oder „phänomenales Ich", das transzendente Korrelat als „transzendentes" oder „absolutes Ich", vielleicht auch mit Kant als „transzendentales Subjekt" bezeichnet. Diese verschiedenen Auffassungsmöglichkeiten, die je nachdem, ob man das transzendente Ich monistisch oder pluralistisch deutet, noch verwickelter werden, machen es aber jedenfalls notwendig, zur Vermeidung des naheliegenden Doppelsinnes in terminologischer Hinsicht vorsichtig zu Werke zu gehen, und gerade, wenn man es unternimmt, das Ichproblem in einer anderen, sprachlich besonderten Philosophieentwicklung, wie etwa derjenigen Indiens, zu verfolgen, so liegt es nahe, jener fortwährenden Hemmung und Behinderung des sprachlichen Ausdrucks dadurch aus dem Wege zu gehen, daß man die dort üblichen Termini statt der umständlichen „Ichvorstellung", „absolutes Ich" u. ä., die ja auch nicht vollkommen einwandsfrei sind, einschaltet.

In der indischen Philosophie hat sich nun schon frühe, jedenfalls lange vor dem Aufkommen des Buddhismus, ein Begriff und ein Ausdruck für die transzendente Seite des Ich gebildet, und zwar in dem Worte „ātman". Wir haben auch über die vorbuddhistische Entwicklungsgeschichte dieses Terminus eine Anzahl zum Teil wertvoller Untersuchungen, von denen ich nur diejenigen Deußens hervorheben möchte.[1] Um aber gerade das Verhältnis des Buddhismus zu der früheren Spekulation richtig verstehen und beurteilen zu können, wäre es nötig zu wissen, welche der uns bekannten brahmanischen Texte zu jener Zeit in dem Maße bekannt waren, daß sie einen Einfluß auf die Weltanschauung weiterer Kreise gewinnen, oder doch

[1] Das System der Vedānta, 1883, p. 17 ff., 50 ff., 185. Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 1 und 2, 1894, 1899 an verschiedenen Stellen.

eine Stellungnahme derselben zu den brahmanischen Spekulationen provozieren und bewirken konnten — und diese Stellungnahme brauchte ja nicht ohne weiteres eine zustimmende zu sein.

Wenn man nun das Tripiṭaka daraufhin prüft, in welchem Umfange Einflüsse der priesterlichen Kaste sich in den damaligen Literaturkreisen geltend gemacht haben mochten, so ist die Ausbeute an positiven Erkenntnissen erstaunlich gering. Der einzige Text, der die Namen brahmanischer Schulen spekulativen Charakters anführt, dürfte wohl das Tevijja-Sutta des Dīgha Nikāya sein.[1] Und selbst hier ist es bei der anscheinend verderbten handschriftlichen Überlieferung zweifelhaft, ob es gerade philosophische Lehrmeinungen sind, und nicht etwa religiös-rituelle Kultgenossenschaften, die als im Gegensatz zu Buddhas Lehre befindlich aufgeführt werden. Immerhin scheint mir das letztere nicht gerade wahrscheinlich zu sein, obwohl Rhys Davids dieser Auffassung zuzuneigen scheint, indem er (Dial. p. 303) in dem Texte, welcher „Addhariya-, Tittiriya-, Chandoka-, Chandāva- und Brahmacariya-Brahmanen" erwähnt, die letztgenannten durch „Bahvṛca" ersetzt und bemerkt: „The Adhvaryu, Taittirīya, Chandoga, and Bahvṛca priests — those skilled in liturgy generally, and in the Yajur, Sāma and Ṛg-Vedas respectively — are probably meant". Ich möchte eher annehmen, daß die Eigennamen „Tittiriya" und „Chandoka" mit den bekannten Taittirīya- und Chāndogya-Upanishaden — die eine gehört zum Yajur-, die andere zum Sāmaveda — in engster Beziehung stehen, und trage sogar kaum Bedenken, trotz der lautlichen Schwierigkeiten, die aber bei der allgemeinen Verderbtheit der Lesarten weniger ins Gewicht fallen, die Addhariya-Brahmanen des Pālitextes mit der Aitareya-Upanishad des Ṛg-Veda in Verbindung zu bringen. Wäre diese Vermutung richtig, so hätten wir zugleich die Gewißheit, daß eine Reihe von allerdings besonders altertümlichen Upanishaden zu Buddhas Zeit hervorragendes Ansehen genossen und Gegenstand des Unterrichts in einzelnen Brahmanenschulen waren.

Einen besonders hohen Grad von spekulativer und zumal logischer Entwicklung verraten nun die in Frage kommenden Upanishaden nicht. Sie strotzen — die Chāndogya-Upanishad ist dafür bekannt — von abstrusen Ideen, in welchen Hylozoismus und Anthropomor-

[1] Übersetzt von Rhys Davids, Dial. of the Buddha.

phismus üppige Blüten treiben. Dabei schwebt als religiöses Ziel, wie ja auch bei den Brahmanen des Tevijja-Sutta, eine überirdische Seligkeit nach dem Tode vor, die brahmacariyā, d. i. der Weg zur Vereinigung mit Brahman (brahmasahatvāya) ist die eigentliche Aufgabe und wesentlicher Zweck des religiösen Lebens.[1] Das Bewußtsein der innerlichen Einheit des individuellen Ich (ātman) mit dem absoluten Weltgrunde (brahman) ist schon erwacht, wenn es sich auch — wie aus den eschatologischen Vorstellungen eines zeitlichen Lebens nach dem Tode hervorgeht — noch nicht zu dem unmittelbaren Empfinden der über alles Zeitliche hinausgehobenen natürlichen Identität von ātman und brahman, wie es uns in den späteren Upanishaden und dem Vedānta entgegentritt, gesteigert und emporentwickelt hat. Für die terminologische Bestimmtheit des „ātman" ist aber entscheidend, daß hiermit etwas Existentielles und Substantielles gemeint war, daß ihm also diejenigen Prädikate zukamen, die ich in meiner Schrift über das Ichproblem als die nächsten und wichtigsten Bestimmungen des transzendenten Korrelates der Ichvorstellung nachzuweisen versucht habe. —

Wenden wir uns nach diesen Vorbemerkungen allgemeiner und terminologischer Art zu der Beurteilung des ātman von seiten des Buddhismus, so bedarf es nach dem Gesagten wohl keines besonderen Hinweises, daß, wenn der Buddhismus gegen den Begriff des ātman polemisierte und denselben mit größter Entschiedenheit bekämpfte, diese Feindseligkeit dem transzendenten Subjekt des Bewußtseins gegolten hat. Wir werden sehen, daß das Individuum, der pudgala, auch von dem Buddhismus anerkannt wurde, der Widerspruch mit der prinzipiellen Leugnung des ātman, der hier vorzuliegen scheint, ist aber in Wirklichkeit nur scheinbar, denn der pudgala ist eben nicht ātman, so wenig das Erscheinungs-Ich mit dem absoluten Ich identisch ist. Indessen möge zur Verdeutlichung dieses Unterschiedes und zur Vereinfachung der späteren Auseinandersetzung über die Vereinbarkeit einer Leugnung des ātman mit der Behauptung des pudgala zunächst die erste Seite dieses Verhältnisses auf Grund der einschlägigen Tripiṭakastellen erörtert werden.

---

[1] Man vergleiche z. B. die Schlußworte der Aitareya-Upanishad III, 6. 5. 4. (Ausg. Bombay 1886): „sa etena prajñen' ātmanā 'smāl lokād utkramyāmushmin svarge loke sarvān kāmān āptvā 'mṛtaḥ samabhavat samabhavat | ".

Auch hier wird es, ebenso wie bei unserer Besprechung der Anschauungen Buddhas über die Erscheinungswelt, passend sein, die Erörterungen des Mahā-Nidāna-Sutta vorauszustellen.

Die Frage, welche die verschiedenen möglichen Betrachtungsweisen des ātman seien, wird an jener Stelle dahin beantwortet, daß man es zunächst mit der Empfindung (oder dem Gefühl, vedanā) gleichsetzen könne.[1] Eine andere Auffassung wäre die, daß man sagte: „Empfindung gehört nicht meinem Selbst an; mein Selbst ist ohne Empfindung"[2]. Nach einer dritten ist zwar nicht die Empfindung mein Selbst, auch ist letzteres nicht ohne Empfindung; vielmehr hat mein Selbst Empfindung, es besitzt die Fähigkeit zur Empfindung (Grimbl. S. 256 unten).

Diese drei Ansichten werden nun der Reihe nach durch folgende Argumentation zurückgewiesen.

Hinsichtlich der ersten wird bemerkt, daß dreierlei Arten von Empfindungen zu unterscheiden sind: angenehme, unangenehme und indifferente. Wenn jemand eine angenehme Empfindung hat, so hat er zur gleichen Zeit weder eine unangenehme noch eine gleichgültige. Und ebenso schließen eine unangenehme oder neutrale Empfindung eine gleichzeitig bestehende von anderer Art aus.

Nun sind alle diese Arten von Empfindungen vorübergehend, verursacht, bedingt und dem Vergehen, Verschwinden, Verlöschen und Aufhören unterworfen. Wenn also jemand, für den eine Empfindung mit seinem Ich identisch ist, eine angenehme Empfindung hat, muß er folgerecht sagen: „Dies ist mein Selbst". Und wenn diese Empfindung aufgehört hat: „Mein Selbst hat aufgehört". Und ebenso muß er denken, wenn er eine widerwärtige oder gleichgültige Empfindung hat, und wenn sie aufhört. Und so muß er dazu kommen, zu glauben, daß sogar während seines Lebens sein Selbst vergänglich, daß es angenehm, unangenehm oder beides zugleich, und daß es dem Entstehen und Vergehen unterworfen ist. Eine solche Annahme ist aber nicht möglich, und daher auch die Gleichsetzung des ātman oder Ich mit der Empfindung hinfällig.

Nach den von Warren p. 135 Anm. 1 aus der Providence-Handschrift der Sumaṅgala Vilāsinī in Übersetzung mitgeteilten An-

---

[1] vedanā me attā 'ti.

[2] na h'eva kho me vedanā attano; appaṭisaṃvedano me attā 'ti.

gaben wäre der hier zunächst zurückgewiesene Satz „Empfindung ist mein ātman“ gleichbedeutend mit der „heresy of individuality as based on the sensation-group“, und man wird wohl annehmen dürfen, daß es sich hier um die Majjhima Nikāya I, 5, 4 angeführte fünfte Art von sakkāyadiṭṭhi (ssk. sat-kāya-dṛṣṭi) oder Individualitätsglauben, von dem zwanzig Fälle unterschieden werden, handelt. Die Weise, wie diese verschiedenen Spezialfälle von Pluralismus bezw. Individualismus abgeleitet werden — nämlich auf Grund eines Schemas, das a priori alle Denkmöglichkeiten ins Auge faßt und gewissermaßen katalogisiert, womit natürlich noch nicht gesagt ist, daß irgend eine derselben auch wirklich irgendwelchen Beifall oder Glauben gefunden habe — gestattet zwar noch nicht ohne weiteres die Schlußfolgerung, daß die von Buddha im Mahā-Nidāna-Sutta zunächst bekämpfte Gleichsetzung von ātman und vedanā von irgend einer Seite ernstlich verfochten wurde. Immerhin ist es von Interesse zu sehen, wie schon in so früher Zeit, wo von systematischer Dialektik noch nicht recht die Rede sein kann, der Versuch gemacht wurde, das Ich mit der Empfindung zu identifizieren, eine Erscheinung, für die in der modernen Psychologie sich vielleicht manche Parallelen aufzeigen ließen. Andererseits aber läßt der vorliegende Passus erkennen, daß es doch für den Begriff des ātman als wesentlich galt, etwas Konstantes, über die Vergänglichkeit des Psychischen und überhaupt der Bewußtseinszustände Hinausgehobenes zu sein. Das Vergängliche an der Empfindung läßt sich eben mit der Vorstellung des ātman nicht vereinigen; und so ist es deutlich, daß man unter diesem etwas nicht selbst ins Bewußtsein Fallendes verstand, und wenn auch Buddha die Existenz eines ātman bestritt, so hatte er doch insofern eine richtige Vorstellung desselben, als er nur einem Unvergänglichen und Unveränderlichen jenes Prädikat beilegen mochte. —

Die zweite zu widerlegende Auffassung des ātman läuft, wie wir gesehen haben, darauf hinaus, daß mein ātman nicht in Empfindung besteht, daß es aber auch keine Empfindung habe. Es existiert zwar nach dieser Ansicht, aber es hat mit der Empfindung nichts zu tun. Demgegenüber weist Buddha darauf hin, daß, wo keine Empfindung sei, man auch nicht sagen könne „ich bin“.

Auch für die hier von Buddha zurückgewiesene Anschauung hat der Kommentar einen besonderen Terminus bereit. Nach der Übersetzung Warrens (heresy of individuality as based on the form-group)

wäre sie identisch mit der ersten der zwanzig Arten von sakkāyadiṭṭhi, nach welcher das Körperliche (eigentlich „Form", rūpa) als ātman betrachtet wird. Denn nur, wenn man zwischen Ich und materiellem Leib keinen Unterschied macht, kann man sagen: „Weder ist das Ich, noch hat das Ich Empfindung". Dem hält jedoch Buddha mit Recht entgegen, daß das Sprachgefühl sich dagegen sträube, etwas seiner nicht Bewußtes als „Ich" (ātman) zu bezeichnen. Auch hieraus geht also hervor, daß die Vorstellung des ātman die des Bewußtseinsubjektes umspannte. Nur was Bewußtsein an und in sich trägt, kann als ātman bezeichnet werden, und wenn Buddha das ātman bestritt, so tat er es nicht deshalb, weil er einen falschen Begriff desselben gehabt hätte, sondern weil er nicht zugeben wollte, daß hinter den psychischen Phänomenen noch ein transzendentes Subjekt stehe. —

Die dritte von Buddha bestrittene Ansicht über das ātman ist nun diejenige, nach welcher dieses, ohne mit der Empfindung identisch zu sein, Empfindung und die Fähigkeit des Empfindens an sich habe. Die Widerlegung dieser Lehre wird in folgende Frage gekleidet: Nimm an, Bruder, daß vollständig und ohne Rest alle Empfindung aufhören würde — wenn nirgendwo irgendwelche Empfindung wäre, könnte dann nach dem Aufhören allen Empfindens über irgend etwas gesagt werden: „Das bin ich?" Die Antwort darauf lautet: „Nein". Man bemerkt also auch hier ein richtiges und genaues Bewußtsein dessen, was zum Begriff des ātman gehört, insofern dieses das individuelle Subjekt oder Ich ist. Trotzdem ist — man gestatte eine rein sachliche Bemerkung von allgemeinerem philosophischem Interesse — diese Auffassung des ātman anfechtbar, indem schon die Spekulation der Upanishaden durch die Gleichsetzung des ātman mit dem brahman die Vorstellung der notwendigen Zugehörigkeit des Bewußtseins zum ātman beiseite geschoben hatte und bei dem Begriffe eines bewußtlosen Absoluten angelangt war. Die an dritter Stelle angeführte Lehre über das ātman ist also diejenige, welche Buddha uns nicht ausreichend widerlegt zu haben scheint, und welche zugleich den wunden Punkt seiner metaphysiklosen Weltanschauung erkennen läßt. Denn der Mangel eines Absoluten bedeutet für eine Philosophie zugleich auch den Mangel einer Metaphysik.

Der Gedanke an ein nur accidentiell und peripherisch bewußt werdendes Absolutes würde allerdings Buddha völlig fern gelegen

haben — möglicherweise ist er auch in der brahmanischen Upanishad-Literatur damals noch nicht ernstlich und in voller Reinheit in Betracht gezogen worden —, wenn wir unter der gegenüberstehenden Theorie mit dem Kommentar diejenige Art von sakkāyaditthi zu verstehen hätten, welche auf eine Individualität auf Grund der skandhas der Wahrnehmung (saññā), des Charakters (saṅkhārā) und des Bewußtseins (viññāna) abzielt. Diese Auffassung findet aber unter den zwanzig Unterarten von sakkāyaditthi keine Stelle; denn diese beziehen sich der Reihe nach auf die fünf khandhas, von denen aus jeweils vier mögliche Theorien, zusammen also zwanzig, konstruiert werden. In der dritten der von Buddha bestrittenen Auffassungen des ātman hätten wir es also mit einer besonderen Kombination zu tun, und damit eröffnet sich die Perspektive, daß die zwanzig Majjh. Nik. I, 5, 4 aufgeführten sakkāyadiṭṭhis noch vermehrt werden müßten, wenn alle Denkmöglichkeiten erschöpft werden sollten. Das alles deutet aber darauf hin, daß man in dieser nachträglichen Einordnung jener Theorien in schematische Schubfächer nicht viel mehr zu sehen hat als eine Art von müßiger Spielerei oder mathematischer Tüftelei: eine reale Bedeutung werden diese künstlichen Konstruktionen und Kombinationen schwerlich besessen haben.

Mit der ablehnenden Stellungnahme gegenüber den drei bezeichneten positiven Auffassungen des ātman, die zwar hinsichtlich der Deutung desselben voneinander abweichen, aber in der prinzipiellen Anerkennung eines Selbstes übereinstimmen, ist indessen das Ichproblem für Buddha theoretisch erledigt. Immerhin ist es vielleicht von Interesse zu sehen, welche praktische Konsequenzen sich für ihn aus dieser Leugnung eines „Ich" ergaben, und ich möchte aus diesem Grunde den Schlußabschnitt des Suttas, das ohne Zweifel eines der wichtigsten und philosophisch wertvollsten ist, hier in Übersetzung beifügen:

„Von der Zeit an, o Ānanda, wann ein Mönch nicht mehr an der Ansicht festhält, Empfindung sei das ātman, oder das ātman habe keine Empfindung, oder das ātman habe Empfindung und besitze die Fähigkeit des Empfindens, hört er auf, an irgend etwas in der Welt zu hängen, und von Neigung frei, wird er niemals erregt, und niemals erregt erlangt er das Nirvāṇa zu eigen; und er weiß, daß die Wiedergeburt erschöpft ist, daß er das heilige Leben gelebt, daß er getan, was ihm zukam zu tun, und daß er nicht mehr ist von dieser Welt.

„Und unmöglich ist est, Ānanda, daß einem so Erlösten ein Mönch den Irrtum beilegte, der Heilige existiere nach dem Tode, oder der Heilige existiere nicht nach dem Tode, oder der Heilige existiere zugleich und existiere nicht nach dem Tode, oder der Heilige existiere weder noch existiere nicht nach dem Tode.

„Und warum sage ich so?

„Weil, Ānanda, nachdem ein Mönch erlöst worden ist durch ein völliges Verständnis des Bejahens und des Gebietes des Bejahens, des Aussagens und des Gebietes des Aussagens, des Erklärens und des Gebietes des Erklärens, des Wissens und des Gebietes des Wissens, der Wiedergeburt und was durch Wiedergeburt betroffen wird, es für ihn unmöglich ist, solch einen häretischen Mangel an Wissen und Erkenntnis einem anderen ähnlich erlösten Mönche beizumessen."

Wenn wir schon früher Gelegenheit gehabt haben, auf die praktische und ethische Seite der Lehre Buddhas den Nachdruck zu legen, so kann auch der soeben wiedergegebene Text als eine Bestätigung dessen angesehen werden. So gering das theoretische und spekulative Interesse für eigentlich philosophische Fragen ist, so wird dieses doch sofort hervorgerufen und belebt, wenn die intellektuelle Förderung zugleich auch von einem erzieherischen Werte ist. Und dieser kann dem Bewußtsein der Gegenstandslosigkeit der Ichvorstellung nicht wohl abgestritten werden. Nichts ist geeigneter, die Anhänglichkeit an das eigene liebe Ich radikal zu zerstören, als die innere Überzeugung, daß das Ich nur eine Fiktion, ein imaginäres Gebilde ist. Allerdings bedeutet es einen gewaltigen Unterschied, ob man dem Ich jede transzendentale Bedeutung abspricht, wie es Buddha tut, oder ob man die individuelle Selbständigkeit des Einzel-Ich als unhaltbar nachweist, ohne die Existenz eines transzendenten Subjekts anzutasten. Praktisch äußert sich diese verschiedene Auffassung darin, daß im ersten Fall bei dem Fehlen jedes anderen Interesses, das als Gegengewicht in die Wagschale fallen könnte, das eigene persönliche Wohl, auf Schmerzlosigkeit gerichtet, unbedingt alles Sinnen und Trachten in Anspruch nimmt, während unter der anderen Voraussetzung die universalen Zwecke des absoluten Subjekts, soweit sie dem Individuum erkennbar sind, in den leergewordenen Raum der persönlichen Privatzwecke einströmen und ihn ausfüllen. Nur in dem letzteren Falle kann von einer wahren Sittlichkeit die Rede sein

der buddhistische Akosmismus kann es aber in ethischer Hinsicht höchstens zu einem unschädlichen Indifferentismus bringen.

Mit der Erörterung des Mahā-Nidāna-Sutta berührt sich in bezug auf die Auffassung des Ich enge ein Sutta des Saṃyutta-Nikāya (ed. L. Féer, P. T. S. 1884—94. XXII. 85), übersetzt von Warren in „Buddhism in translations", p. 138 ff. Die Darlegung der orthodoxen Lehrmeinung wird dem Sāriputta, einem der ältesten und angesehensten Schüler des Buddha, in den Mund gelegt, die gegenüberstehende häretische Ansicht (pāpakaṃ diṭṭhigataṃ) einem Mitglied der Gemeinde.

Sie wird so formuliert: „In der Weise verstehe ich die von dem Tathāgata gelehrte Lehre, daß nach der Trennung von dem Leibe der Mönch, dessen Sünde getilgt ist, vernichtet wird, verschwindet, nach dem Tode nicht existiert".[1] Es scheint also, daß die persönliche Unterweisung Buddhas über die Unwirklichkeit des ātman nicht scharf und bestimmt genug gewesen war, um nicht auch zu irrtümlichen Ansichten Veranlassung zu bieten. Jedenfalls beruft sich Yamaka auf die Worte des Meisters, aus denen er nur eine Art Zwitterding von sakkāyadiṭṭhi (Real-Individualismus) und ucchedavāda (Vernichtungslehre) heraushörte. Wenn die Richtigstellung in dem Sutta-Kanon nicht Buddha selbst, sondern einem seiner Schüler und Nachfolger zugeschrieben wird, so läßt sich vielleicht die Vermutung nicht abweisen, daß die präzise Formulierung der Lehre über das Ich überhaupt erst nach Buddhas persönlichem Wirken erfolgte, womit nicht gesagt ist, daß Buddha selbst einer anderen Auffassung hinsichtlich des ātman gehuldigt hätte, als die spätere orthodoxe Lehre. Es handelte sich bei Yamaka wohl nur um ein Mißverständnis, aber die Schuld an einem solchen trifft in der Regel zum Teil wenigstens denjenigen, der durch eine zu laxe Formulierung seiner Ansicht die Möglichkeit zu zweideutiger Auffassung gegeben hat.

Die wie gewöhnlich etwas umständliche Erzählung, wie es kam, daß Sāriputta Veranlassung nahm, den Yamaka aufzusuchen und zur Rede zu stellen, können wir füglich übergehen, um nur die Gegenargumentation des Sāriputta genauer ins Auge zu fassen. Dieser letztere geht davon aus, daß etwas Vergängliches (aniccam) und

---

[1] Tathā-haṃ Bhagavatā dhammaṃ desitam ājānāmi, yathā khīnāsavo bhikkhu kāyassa bhedā ucchijjati vinassati na hoti paraṃ maraṇā ti.

Übles (dukkham) nicht ātman heißen könne. Nun sei aber alles das, was Bestandteil der Persönlichkeit ist, nämlich die fünf Gruppen (khandhas) von Form (rūpa), Empfindung (vedanā), Wahrnehmung (saññā), Neigungen (saṅkhārā), Bewußtsein (viññāna) vergänglich und daher leidvoll; sie können deshalb auch nicht das ātman sein. Die richtige Ansicht wäre also die, daß alles, was die fünf khandhas anbelangt, sei es nun vergangen, künftig oder gegenwärtig, subjektiv-innerlich oder transzendent-äußerlich, grob oder fein, gering oder bedeutend, ferne oder nahe, — daß alles dies mit dem ātman nicht identisch sein könne.

Auch hieran schließt sich wieder eine praktische Lehre an: der Weise faßt eine Abneigung gegen Form, Empfindung, Wahrnehmung, Wollungen und Bewußtsein, und durch diese Abneigung wird er frei von Leidenschaft, und durch das Befreitsein von Leidenschaft wird er erlöst, und wenn er erlöst ist, wird er dessen gewahr, daß er erlöst ist und „er weiß, daß die Wiedergeburt erschöpft ist, daß er das heilige Leben gelebt, daß er getan, was ihm zukam zu tun, und daß er nicht mehr ist von dieser Welt".

Nachdem auf diesem Wege das Nichtvorhandensein eines ātman nachgewiesen ist, wird dieselbe Deduktion auf den Tathāgata, den Heiligen, angewandt und siebzehn Möglichkeiten der Reihe nach in Erwägung gezogen, abgelehnt, und so Punkt um Punkt Yamakas Irrlehre, die auf dem Glauben an eine transzendente Bedeutung der Persönlichkeit beruhte, ad absurdum geführt. —

Wir sind übrigens in der Lage, den von Sāriputta geführten Gegenbeweis gegen Yamakas ketzerische Auffassung auf eine zum großen Teil wörtlich übereinstimmende Vorlage zurückzuführen und diese sogar chronologisch zu fixieren, sofern den Berichten über Buddhas Lehrtätigkeit Glauben beigemessen werden kann. Sie findet sich in einer Ansprache Buddhas an seine fünf ersten Jünger und ist im Mahāvagga (hsg. von Oldenberg, Vinaya-Piṭaka, vol. I, London 1879) I. 6. aufgezeichnet.[1] Auch in dieser Erörterung wird aus dem Umstande daß die fünf khandhas vergänglich sind, ihre Nichtidentität mit dem ātman hergeleitet, und an diesen Nachweis werden dieselben ethischen

[1] Übersetzt von Rhys Davids und H. Oldenberg in „Vinaya Texts", vol. I (Sacred Books of the East XIII), p. 73—151; dasselbe Sutta befindet sich Saṃy. Nik. II, 66—68, eine deutsche Übersetzung des auf das Ich bezüglichen Passus in Oldenberg „Buddha"[1], S. 217. Vgl. Car. Rhys Davids

Betrachtungen angeknüpft, die in den zwei zuletzt zitierten Texten den Abschluß bilden.

Hierher gehört schließlich noch das Brahmajāla-sutta[1], dessen auf das Seelenproblem bezügliche Darlegungen Rhys Davids in seinem „Buddhismus“ (dtsch. Übs. von Pfungst, S. 105) ausführlich analysiert hat. Nicht weniger als 32 Ansichten über das Ich werden namhaft gemacht und zurückgewiesen. Sechzehn derselben beziehen sich auf eine bewußte, acht auf eine unbewußte Existenz nach dem Tode, die acht übrigen behaupten, daß die Seele sich nach dem Tode in einem weder bewußten noch unbewußten Zustande befinde. Auch hier haben wir es aber nur mit einem Schema von Denkmöglichkeiten zu tun, ohne daß ersichtlich wäre, daß jede einzelne derselben in einer besonderen Schule verfochten worden wäre.

---

in der Einleitung ihrer Übersetzung der Dhammasaṅgaṇi, p. XXXVI. — Auch das Dīpavaṃsa (I, 32) führt die Bekehrung des Koṇḍañña, Bhaddiya, Vappa, Mahānāma und Assaji auf das Anattalakkhana(-Sutta) zurück:

ete pañca mahātherā vimuttā anattalakkhaṇe.

Die wichtigsten der in Frage kommenden buddhistischen Angaben über die Bekehrung des Koṇḍañña und der vier nächstfolgenden Jünger finden sich in Sp. Hardy, Manual of Buddhism, 1860, p. 187 (nach singhalesischen Quellen); Turnour, Journal of the Bengal Asiatic Society VII, p. 812 ff., nach der Madhurattha Vilāsinī, einem Kommentare zum Buddhavaṃsa; Lalita Vistara, hsg. von Lefmann I, 407 ff.; Foucaux, in seiner franz. Übersetzung der tibetischen Rezension des Lalita Vistara (1847), S. 396; Bigandet, „The Life or Legend of Gauduma, the Buddha of the Burmese“, 1. Aufl. (1858), S. 97; im Pālikommentar zu den Jātakas (übs. von Rhys Davids „Buddhist Birth Stories, S. 82); Beal, Catena of buddhist scriptures from the Chinese, L. 1871 S. 134; Beal, Romantic Legend of Sākya Buddha, 1875, S. 255. Vgl. ferner Rhys Davids, Buddhismus, übs. v. Pfungst, S. 57, und Kern, Buddhismus, übs. von Jacobi I, 1, S. 107 (nach dem Mahāvagga).

[1] Hsg. von Grimblot, Sept Suttas Pālis, Par. 1876, und in der von der Pāli Text Society veranstalteten Ausgabe des Dīgha Nikāya, vol. I (1890), übs. in Rhys Davids „Dialogues of the Buddha“, 1900. Eine Analyse des Brahmajāla-sutta gibt Rhys Davids in der Einleitung zum zweiten Band seiner Übersetzung des Milinda-Pañha (Sacred Books of the East XXXVI), p. XXIII ff., Dahlmann, „Buddha“, S. 67 ff. und O. Schrader, „Über den Stand der indischen Philosophie etc.“, S. 8 ff. Über die tibetische Rezension des Sutta vgl. L. Féer, Annales du Musée Guimet II (1881), p. 245, Anm. 4.

In einem eigentümlichen Gegensatze zu diesen konsequent-idealistischen Erörterungen über das Ich steht nun ein Sutta des Saṃyutta-Nikāya (XXII. 22), das „Bhārahārādisūtram", wie es in Sanskrittexten genannt wird, welches dadurch eine gewisse Berühmtheit erlangt hat, daß es späterhin von Gegnern des Buddhismus als ein Beweis dafür geltend gemacht wurde, Buddha habe selbst hinsichtlich der Realität der Persönlichkeit doch einer wesentlich anderen Ansicht gehuldigt, als sie von dem ātmanlosen Buddhismus in der Folgezeit vertreten worden sei.[1]

---

[1] In diesem Sinne wird es erwähnt in der Bodhicaryāvatāra-ṭīkā, ed. La Vallée-Poussin, p. 307, 3, dann in der Sphuṭārthā Abhidharma-koça-vyākhyā, zitiert von Minayeff, Recherches, p. 225 n. 2, wo der bhārahāra mit dem pudgala gleichgesetzt wird (bhārahāraḥ pudgala ity abhiprāyaḥ), ferner nach La Vallée-Poussin, Muséon 1900, p. 470 Anm., im Nyāya-Vārtikam des Uddhyotakāra zu Nyāya-Sūtra III, Einleitung: „Die Lehre des Tathāgata ist widerspruchsvoll; wenn ihr behauptet, es gebe kein ātma, so heißt es andererseits: 'Die Last, ihr Bhikshus, will ich euch lehren, und den Träger der Last ...... die fünf upādāna-skandhas sind die Last ...... der pudgala ist der Träger'." Vgl. Saṃy. Nik. XXII, 22: „Bhāraṃ ca vo bhikkhave desissāmi bhārahāraṃ ca ..... pañcupādānakkhandhā tissa vacaniyam". Auch Burnouf (Introd. p. 451 f.) zitiert aus der Abhidharma-koça-vyākhyā f. 474 a seines Manuskript seine Stelle des vorliegenden Sūtras, in der Meinung, Buddhas Glaube an die Existenz eines denkenden Subjektes sei durch dasselbe ohne weiteres sichergestellt *). Das von Burnouf, Intr. p. 453, angeführte Zitat aus dem Avadāna-çataka f. 238 a enthält in den dem Begriff des ātman entgegengesetzten Bestimmungen des Vergänglichen, Leidvollen und Veränderlichen (périssable — mal — sujet au changement) dieselben Termini wie Mahā-Vagga I, 6 [38] ff., Saṃy. Nik. XXII, 85 [1] ff., Mahā-Nidāna-Sutta (Dīghā-Nikāya 256 [61] ff.) und Aṅg. Nik. III, 134 [1]. — Welche Bedeutung das vorliegende Sūtra für die Lehrauffassung verschiedener Schulen in der Folgezeit gehabt hat, geht daraus hervor, daß die Vatsīputrīya, Bhadrāyaṇīya, Kaurukullaka, Dharma-

---

*) L'existence du sujet pensant est d'ailleurs directement établie par le fragment suivant d'un Soutra que je cite d'après le Commentaire de l'Abh. koça f. 474 a. „Qu'est-ce que celui qui revêt l'existence? C'est la personne (pudgala), faudrait-il dire .... C'est le personnage respectable que vous voyez, qui a un tel nom, qui est de telle famille et de tel lignage, qui prend de tels aliments, qui éprouve tel plaisir et telle peine .... le pudgala". — Der Pālitext stimmt hiermit wörtlich überein.

Mit Hinsicht darauf, daß dieses Sutta für die Beurteilung der buddhistischen Ich-vorstellung von entscheidender Wichtigkeit ist, und daß bis heute noch keine deutsche Übersetzung veröffentlicht wurde — die meines Wissens einzige Übertragung in eine europäische Sprache enthält Warrens Buddhism in transl. p. 159 f. —, dürfte es angebracht sein, eine sich an den Text anschließende Wiedergabe desselben hier einzufügen.

Buddha beginnt damit, daß er als Gegenstand seiner Predigt die Bürde, den Träger der Bürde, das Aufnehmen der Bürde und das Niederlegen der Bürde bezeichnet. Die Bürde besteht in den fünf „Abhängigkeitsgruppen" (pañcupādānakkhandhā); und zwar sind diese: die Form-Abhängigkeitsgruppe (rūpupādānakkhandha), die Empfindungs-Abhängigkeitsgruppe (vedanupādānakkhandha), die Wahrnehmungs-Abhängigkeitsgruppe (saññupādānakkandha), die Abhängigkeitsgruppe der Wollungen (saṅkhārupādānakkhandha) und die Bewußtseins-Abhängigkeitsgruppe (viññānupādānakkhandha). Zur Erläuterung mag bemerkt werden, daß das jeweilige Mittelglied dieser Komposita „upādāna" in der gewöhnlichen Aufzählung der Gruppen oder khandhas fehlt und hier hauptsächlich dazu dienen soll, das verwerfliche Interesse an den verschiedenen Arten von khandhas auszudrücken.[1]

Der Träger der Bürde ist das Individuum (oder Seele, puggalo), der ehrwürdige So-und-so von der-und-der Familie (yoyam ayasmā evaṃ-nāmo evaṃ-gotto).

Das Aufnehmen der Bürde besteht in dem zur Wiedergeburt führenden Willen (taṇhā, Durst), welcher sich mit Lust und Leidenschaft verbindet, an jeder Existenz Freude empfindet — das sich-Sehnen nach sinnlicher Lust, nach beharrlichem Sein und nach vergänglichem Sein.[2]

---

gupta und Uttarika ihre Anerkennung des Ich durch die Berufung auf jenes dem Buddha zugeschriebene Sūtra von der „Bürde" sicherzustellen suchten (nach dem von Wassiljeff I, S. 288 ff. übersetzten tibetischen Werke des Dsham-jang-bschadpa über die philosophischen Systeme des Buddhismus; vgl. besonders S. 296).

[1] Bezüglich des Unterschiedes von khandha und upādānakkhandha siehe Visuddhi-Magga, Kap. XIV (Warren, p. 155).

[2] Eine Charakterisierung dieser drei Arten von taṇhā findet sich in dem Visuddhi-Magga, Kap. XVII (Warren, p. 187 f.).

Das Niederlegen der Bürde schließlich bedeutet die völlige Vernichtung der Leidenschaft (asesa-virāga-nirodha), das Aufgeben, (cāga), Fallenlassen (paṭinissagga), Aufgeben (mutti), Nichtberücksichtigen (anālaya) des Willens.

Die Darlegung schließt mit folgenden zwei Strophen:

Die Last bilden die fünf Khandhas,
Ihr Träger ist der Puggala,
Er nimmt sie auf mit schwerem Leid,
Mit Wonne wirft er sie hinweg.
Wenn er, ledig der schweren Last,
Nicht eine andere auf sich nimmt,
Hat er entwurzelt die Begier,
Wunschfrei und vollständig erlöst.[1]

Wie haben wir nun diese eigenartige Auffasssung des Individuums, die den Auseinandersetzungen über das ātman, welche wir kennen gelernt haben, beziehungslos gegenüberzustehen scheint, aufzufassen?

Ich denke, man kann diese Frage auf zweierlei Weise beantworten. Zunächst stände ja nichts im Wege, die Termini attā und puggala begrifflich zu trennen, und ich glaube in der Tat, daß diese nächstliegende Lösung der Schwierigkeit zugleich auch am ehesten befriedigt. Attā ist das Subjekt des Bewußtseins, das transzendente Korrelat der Ichvorstellung — und dieses wird ja, wie wir gesehen haben, von Buddha prinzipiell und entschieden geleugnet; puggala dagegen ist die Person, das Individuum, welchem nur eine empirische, im Verhältnis zum attā relative, nicht absolute Bedeutung zukommt. Der puggala könnte also recht wohl auch nach der Ansicht Buddhas eine bloß fiktive und imaginäre Größe sein, wie es das Individuum für jede Weltanschauung ist, die sich nicht mit dem pluralistischen Individualismus identifiziert. Wir hätten also in dem puggala des

---

[1] Bhārā have pañcakkhandhā
bhārahāro ca puggalo
bhārādānaṃ dukkhaṃ loke
bhāranikkhepanaṃ sukhaṃ.
Nikkhipitvā garuṃ bhāram
aññaṃ bhāram anādiya
samūlaṃ taṇham abbhuyha
nicchāto parinibbuto ti.

Bhārahārādi-sūtra nur eine Art von sprachlicher Abbreviatur oder Lizenz des Ausdrucks zu erkennen, auf die Buddha selbst wohl kein Gewicht gelegt hätte, und die von ihm allem Anscheine nach vermieden worden wäre, wenn er daran gedacht hätte, daß man aus ihr einen Widerspruch mit seinem anātmavāda, d. h. seiner Leugnung des ātman, konstruieren könnte.

Die andere Möglichkeit einer Erklärung wäre die, daß man den Widerspruch einfach zugeben würde, und den Umstand, daß er nicht nur von Buddha aufgestellt, sondern auch bei der Rezension und Abfassung des Piṭaka nicht getilgt worden ist, damit in Verbindung brächte, daß der Zweck der einzelnen Suttas doch ein wesentlich, vielleicht sogar ausschließlich praktischer war. In dem vorliegenden Sutta ist die Lektion der Parabel von der Bürde und ihrem Träger leicht als eine rein praktische zu erkennen: sie besteht darin, daß der Einzelne gut daran tut, sich von der Last eitler Wünsche und Begehrungen freizumachen. Auch der Leugner eines transzendenten Ich wird diese Lehre nicht wohl in eine andere Form kleiden können, ohne derselben einen pedantischen und komischen Beigeschmack zu geben. Und dann kam es ja Buddha gerade bei diesem Sutta nicht darauf an, seine Lehre von der Subjektslosigkeit darzulegen — diese konnte er entweder als schon bekannt voraussetzen oder sich als Gegenstand einer besonderen Predigt vorbehalten; er wollte vielmehr nur an einem handgreiflichen Beispiele zeigen, wie töricht es ist, Sinnengenüssen und eitlen Hoffnungen nachzujagen, wo doch nur das völlige Entsagen einen leidlosen Zustand herbeiführen kann. Wir werden also den Widerspruch in gewissem Sinne zugeben können und denselben damit entschuldigen, daß die theoretische Unklarheit gegenüber dem moralischen Eindruck des Gleichnisses nicht in Betracht kommt; wir werden sogar sagen dürfen, daß es Buddha auf Widersprüche theoretischer Art überhaupt nicht ankam, wenn nur der Hauptzweck erreicht wurde: sittlich einzuwirken und die Lebensführung günstig zu beeinflussen. Es kann nicht genug darauf hingewiesen werden, daß Buddha es nicht als seine Aufgabe betrachtete, ein philosophisches System zu begründen und dogmatische Lehrsätze aufzustellen. Theoretische Erörterungen haben für ihn lediglich den Zweck, einen ethischen Einfluß auszuüben, sie passen sich diesem Zwecke je nach den Umständen an und scheuen auch vor gelegentlichen Zweideutigkeiten, selbst Widersprüchen in der Theorie nicht

zurück, wenn es sich darum handelt, ad hominem und ad homines zu wirken. Wenn also auch der „anātma-vāda", die Lehre von der Seelenlosigkeit, das Hauptprinzip des Begründers des Buddhismus war, so wurde sie doch weniger ihrer selbst wegen aufgestellt, als um den auf falschen Voraussetzungen beruhenden Egoismus zu zerstören. Und ebenso konnte gegebenenfalls an einer naiveren Auffassung der Dinge, an der Existenz der Persönlichkeit oder des Individuums (puggala) festgehalten werden, um durch eine Betrachtung der Sinnlosigkeit alles Begehrens — selbst unter der Voraussetzung der Realität des Ich — jenen angeborenen Egoismus zu brechen.[1]

Diese in der Hauptsache praktische Tendenz von Buddhas Lehrtätigkeit ist aber auch vielleicht geeignet, anscheinende Ungereimtheiten ähnlicher Art ins Licht zu setzen. Sie betreffen die bekannten buddhistischen Grundsätze der Wirksamkeit des karma (des Tuns) und der Wiedergeburt. Von diesen zwei Prinzipien setzt die letztere jene voraus und muß daher nach Maßgabe derselben beurteilt werden. Auch in diesem Falle werden wir sehen, daß weder beide Lehrsätze sich gegenseitig ausschließen, noch daß sie sich mit dem anātmavāda in einem inneren und absoluten Widerspruch befinden.

---

[1] Das Bewußtsein der rein praktischen Tendenz von Buddhas Lehre ist übrigens heute noch unter deren Anhängern lebendig. So enthält die Schrift von Kuroda, „Outlines of the Mahāyāna as taught by Buddha", Tokyo 1893, folgende Darlegung (p. 1): „In the teaching of his (sc. Buddha's) own life, he never set forth unchanging doctrine by establishing fixed dogmas. Although 'anātman' (non-individuality) is the general principle of Buddhism, yet his teaching this principle was meant not so much to show the true meaning of 'anātman' as to destroy man's erroneous attachment to ego. Thus Katyāna (sic !), a disciple of Buddha, was justly reproved by him for insisting on the doctrine of 'anātman'. When he said, 'Things exist', he did not mean to show their real existence; nor to teach their non-existence when he said, 'Things do not exist'. He only meant to discard the prejudiced attachment to either of the doctrines, and to make men follow the absolute truth of nature .... Though from the words and sentences of his teaching, different and diverse imports might be collected, yet his sole end was to lead men on the path of the true Moksha." Diese, wie mir scheint, zutreffende Darstellung würde uns aber auch den Schlüssel an die Hand geben, den an und für sich nicht leicht wegzudeutenden Widerspruch eines Nebeneinanderbestehens der Leugnung des ātman und der Behauptung des puggala in befriedigender Weise zu lösen.

3. Karma und Wiedergeburt.

Für die Auffassung und Beurteilung der Karmalehre im ursprünglichen Buddhismus dürften vor allem folgende Momente in Betracht kommen. Erstens: der Umstand, daß das Individuum in eine Reihe von psychischen Zuständen (p. dhammā, ssk. dharmāḥ) aufgelöst erscheint, denen kein bleibendes Substrat zugrunde liegt. Zweitens: die Einordnung des Tuns oder karma in den zwölfgliedrigen pratītya-samutpāda, wo es an zweiter Stelle steht und durch „saṅkhārā" bezeichnet ist. Und drittens: die Tatsache der Wirksamkeit des karma — das eigentliche Mysterium der buddhistischen Weltanschauung.

Was zunächst den ersten der für die Beurteilung des karma (p. kamma) besonders maßgebenden Gesichtspunkte anbelangt, so hängt er enge mit der Leugnung einer Substanz zusammen. Wenn mit dieser das innere Band der Bewußtseinsphänomene als überflüssige Hypothese über Bord geworfen wird, so ist die nächstliegende und überhaupt einzig mögliche Betrachtungweise die, daß man das Bewußtsein als eine zusammenhangslose, wenn auch geordnete Kette von Vorstellungen auffaßt. Auf demselben Wege ist ja auch Hume zu seiner Auffassung des Ich als eines „Bündels von Vorstellungen" gelangt. Der technische Ausdruck für diese verabsolutierten Bewußtseinszustände ist dharma. Nun wird alles Mögliche, was innerhalb des Bewußtseins eine gewisse Selbständigkeit und konkrete Beschaffenheit besitzt, unter diesem Begriffe des dharma zusammengefaßt. Da aber schließlich jede einzelne Vorstellung, sei sie nun sinnlich gestaltet oder ein abstrakter Begriff, als ein solches in sich abgeschlossenes Einzelwesen aufgefaßt werden kann, gibt es nichts, was nicht dharma wäre. Möglicherweise ist diese dharma-Theorie im Sutta-Piṭaka noch nicht in voller Deutlichkeit zu erkennen, aber jedenfalls ist sie dort angedeutet und hat schon in den ältesten Teilen des Abhidhamma-Piṭaka eine so maßgebende Bedeutung errungen, daß das Kompendium der gesamten buddhistischen Terminologie „Aufzählung der dhammas" (Dhamma-saṅgaṇi) genannt werden konnte. Auch reale Gegenstände sind ebenso dhammas, wie die einzelnen Gefühle und Charaktereigenschaften, lebende Wesen ebenso wie abstrakte Begriffe. Ich möchte nun nicht behaupten, daß eine derartige Darstellung einen besonderen Aufwand von Logik und Scharf-

sinn verriete, denn sie kann ja schließlich nur darauf Anspruch machen, den Rahmen für eine Aufzählung von Begriffen abzugeben, deren logische Erkenntnis dadurch aber auch nicht im geringsten gefördert wird. Sie bietet also nicht einmal ein Schema, sondern, wie gesagt, nur einen Rahmen, einen Gesichtspunkt.

Jedenfalls war nun aber die in dieser eigenartigen Betrachtungsweise der Seinselemente sich kundgebende Tendenz, den zeitlichen Zusammenhang in eine Reihe von zeitlosen Zuständen oder dharmas aufzulösen, maßgebend für die Auffassung des menschlichen Handelns. Es gibt keinen Augenblick im Leben, der nicht irgendwie zu einem Tun Beziehung hätte, der nicht dadurch erst für das Individuum Bedeutung erlangte, daß er ein Motiv zum Handeln enthält. Wie also das Sein im allgemeinen eine Summe von dharmas ist, bildet die individuelle Existenz eine solche von karma. Und zwar werden mit Hinsicht auf die ethische Wirksamkeit des karma zwei Arten desselben unterschieden: wirksames und unwirksames karma.

Unter dreierlei Bedingungen tritt wirksames karma ein: Begehrlichkeit (lobha), Haß (dosa) und Verblendung (moha).[1] Die Weise dieser Wirksamkeit wird durch folgendes Gleichnis illustriert: „Das karma ist wie Samen, die unversehrt (akkhaṇḍāni), unverfault (apūtīni), unverletzt durch Sturm und Hitze (avātātapahatāni), triebkräftig (sāradāni) sind und vorteilhaft gesät (sukhasayitāni) in ein fruchtbares Feld auf wohlbearbeiteten Boden; wenn dann der Regen in der richtigen Jahreszeit fällt, dann wird, o Bhikkhus, jene Saat Wachstum, Entfaltung, Entwicklung erlangen. In genau derselben Weise werden, wenn eines Menschen Taten durch Begehrlichkeit geschehen, aus Begehrlichkeit entstehen, durch Begehrlichkeit veranlaßt werden, in Begehrlichkeit ihren Ursprung haben — in welcher Lage auch sein Selbst sich befinden mag (yatth' assa attabhāvo nibbattati) — jene Taten reifen, und wo immer sie reifen, erfährt er die Frucht jener Taten, sei es in dem gegenwärtigen Leben, sei es in einem kommenden; und ebenso wenn sie geschehen durch Haß .... oder durch Verblendung ....“

Und dem entsprechend werden auch drei Bedingungen für das Zustandekommen des unfruchtbaren karma unterschieden, nämlich

---

[1] Aṅguttara Nikāya III, 33[1] (vol. I, p. 134). Vgl. Mādhyamika-Sūtra XVIII, S. 125 der Kalk. Ausg.: saṅkalpaprabhavo rāgo dvesho mohaç ca kathyate | çubhāçubhaviparyayāt sambhavanti pratītya hi ||.

Freiheit von Begehrlichkeit, Freiheit von Haß, Freiheit von Verblendung. „[Die so vollzogenen Handlungen] sind wie Samen, die unversehrt, unverfault, unverletzt durch Sturm und Hitze, triebkräftig . . . . gesät werden: wenn sie jemand mit Feuer verbrennt und sie in Asche verwandelt, und sie dann in die Winde zerstreut, oder sie in einen raschfließenden Strom wirft, dann, ihr Bhikkhus, wird jene Saat aufgegeben, ausgejätet aus dem Boden wie ein Palmyrabaum (ucchinnamūlaṃ tālāvatthukataṃ), ausgerottet, ihrer Triebkraft beraubt und unfähig gemacht, in Zukunft (āyatiṃ) zu sprossen. Genau so, ihr Bhikkhus, wenn eines Menschen Taten ohne Begehrlichkeit vollführt werden, entstehen, veranlaßt werden, entspringen, dann sind, insofern jene Begehrlichkeit dahin ist, jene Taten aufgegeben, ausgejätet, ausgerottet aus dem Boden wie ein Palmyrabaum, ihrer Triebkraft beraubt und unfähig gemacht, in Zukunft zu sprossen; und ebenso, wenn sie geschehen ohne Haß . . . . und ohne Verblendung . . . .“[1]

Wir gehen also schwerlich fehl, wenn wir unter dem Entscheidenden der hier und in ähnlichen Texten des Sutta-Piṭaka zum Ausdruck gebrachten Vorstellung einer Art von Weiterzeugung der aus Begierde, Haß oder Verblendung erfolgten Handlungen nicht eine Vererbung des Charakters und der Persönlichkeit verstehen, sondern die durch gewisse Handlungen bedingte Veranlassung zu anderen Handlungen. Auf die Schwierigkeit, die Möglichkeit hiervon ohne Zuhülfenahme eines realen Subjekts plausibel zu machen, werden wir weiter unten zu sprechen kommen, indem wir zunächst die Folgerungen erwägen, die sich aus dem pratītya-samutpāda für die Beurteilung des menschlichen Handelns ergeben.

Die Formel des pratītya-samutpāda, in welcher die Quintessenz der buddhistischen Philosophie, soweit sie überhaupt theoretisiert, enthalten ist, bietet zwar über das Wesen und den Begriff des karma keinen unmittelbaren Aufschluß, da es sich nicht unter den zwölf Kausalgliedern befindet. Wir werden aber trotzdem berechtigt sein, alles das, was über die saṅkhārā gesagt wird, auch auf das karma zu beziehen. „Saṅkhārā“ ist nicht ganz leicht zu übersetzen, und die Mannigfaltigkeit der in Vorschlag gebrachten Umschreibungen, von denen wir gelegentlich eine Auswahl zusammengestellt haben,

---

[1] Vgl. auch Aṅg. Nik. III, 99 [1].

läßt erkennen, wie schwierig es ist, die Bedeutung jenes Wortes begrifflich zu fixieren. Aus der üblichen trockenen Herzählung der zwölf Glieder[1] läßt sich dieselbe auch gar nicht ohne weiteres erkennen, und man muß schon die in den Suttas zerstreuten Andeutungen kombinieren, oder die Erläuterungen der Kommentare oder systematischer Werke, wie des Visuddhi-Magga, heranziehen, um zu einer einigermaßen deutlichen Vorstellung des Begriffes zu gelangen.

Immerhin deutet die Stellung der saṅkhārā zwischen der avidyā und dem vijñāna auf die Berechtigung unserer Identifizierung derselben mit dem karma hin. Das „Nichtwissen" bedeutet zunächst die Unkenntnis der vier ārya-satyānī oder Grundwahrheiten vom Leiden, dann überhaupt die Unkenntnis der allgemeinen Lehrsätze, vor allem des pratītya-samutpāda selbst. Aus diesem Nichtwissen folgt aber ohne weiteres die zum Handeln führende Unbesonnenheit, Verblendung, Begehrlichkeit, welche alle in gewissem Sinne unter den Begriff der saṅkhārā fallen, der außerordentlich dehnbar ist, aber immer eine Beziehung zum Tätigsein andeutet. Warren hat denn auch ein für allemal „saṅkhārā" als zweites Glied des „pratītya-samutpāda" durch „karma" übersetzt und damit ohne Zweifel zur Verdeutlichung jener Kausalreihe beigetragen, obwohl hierdurch, namentlich wenn der Pālitext nicht verglichen werden kann, die Gefahr einer terminologischen Verwirrung nahegelegt wird.

Aus dieser Parallele zwischen karma und den saṅkhārā der Kausalreihe würde aber mit Bezug auf die Wesenhaftigkeit des karma zu folgern sein, daß es, wie jedes einzelne der zwölf Glieder, als ein dharma, d. h. als psychische Zuständlichkeit nicht-substantiellen Charakters, zu betrachten ist. Wegen der Vergänglichkeit jener Seinselemente kann ihnen ein absolutes Sein nicht beigelegt werden. Daraus geht aber hervor, daß im Grunde genommen nichts da ist, was wiederentstehen oder wandern könnte, daß also auch das karma, die einzelne Tat, eine über die augenblickliche Gegenwart hinausreichende Existenz nicht haben kann, daß also, wenn von einer Erhaltung des karma die Rede ist, eine Ungenauigkeit des Ausdrucks vorliegt, jener ähnlich, welche wir in der Verwendung des Wortes puggala trotz der ausdrücklichen Leugnung des Subjektes oder der Seele schon kennen gelernt haben. Hiermit sind wir aber bei dem

---

[1] Z. B. Saṃy. Nik. XXII, 90 ^{16}; XII, 35 ^{1}.

eigentlichen Problem des karma angekommen: der Frage, wie es möglich ist, daß einer nur momentanen Handlung oder Willensäußerung die außerordentliche Tragweite zugeschrieben wird, nicht nur für die gegenwärtige, sondern auch alle zukünftigen Existenzen maßgebend und entscheidend zu sein.

Wer in den Darstellungen occidentalischer Forscher über diesen Punkt Aufklärung suchen wollte, würde sich bald in einem Labyrinth von Vermutungen, persönlichen Ansichten, allgemeinen Erwägungen, philosophischen Begriffsdefinitionen und dem Geiste des Buddhismus durchaus fremden Interpretationen der Karmalehre befinden. Es ist ja auch natürlich, daß derjenige, welcher mit modern-occidentalischen oder christlichen Anschauungen an jene Lehre herantritt, dazu neigt, seine eigenen Ansichten in die fremden hineinzuinterpretieren. Die Beurteilung der indischen Philosophie von Hegel und Schopenhauer bis E. v. Hartmann liefert zu dieser Tatsache die sprechendste Illustration. Es ist eben niemandem gegeben, aus der geistigen Sphäre, die ihn umgibt und in der er seine Begriffe gebildet hat, sich ohne weiteres in eine fremde Anschauungswelt zu versetzen. Dadurch wird nun zwar die subjektive Betrachtungsweise der Mehrzahl unserer Darstellungen des Buddhismus durchaus entschuldigt, zugleich aber auch nahegelegt, das Problem nicht als abgetan zu betrachten und einfach in die Rumpelkammer der Widersinnigkeiten wandern zu lassen. Ich möchte vielmehr schon jetzt mein eigenes Urteil über die Karmalehre dahin formulieren, daß sie einen der interessantesten Versuche darstellt, die sittliche Weltordnung mit der Einsicht in die Momentaneität des phänomenalen Seins zu vereinigen. Daß diese letztere Überzeugung auch für uns Moderne kein überwundener Standpunkt ist, daß ihr vielmehr auf rationellem, rein verstandesmäßigem Wege gar nicht beizukommen ist, habe ich in anderem Zusammenhang zu zeigen versucht[1]; daß trotz dem mit derartigen idealistischen Anschauungen naturgemäß verschwisterten Akosmismus und Illusionismus die Ideen der Verantwortlichkeit und des sittlichen Handelns in vollem Umfang anerkannt wurden, und man die Sittlichkeit überhaupt philosophisch zu begründen unternahm, ist nur geeignet, unsere Wertschätzung einer beide Prinzipien umspannenden Lebensauffassung zu bestärken und unsere Teilnahme an jenen Erklärungsversuchen zu steigern.

---

[1] Das Problem des Ich, p. 44.

Welcher Art waren aber diese? Was bezweckten sie? Wovon gingen sie aus?

Als ihren Ausgangspunkt werden wir die Auffassung des Daseins ins Auge fassen müssen, der sie entsprossen sind. Das Entscheidende und Richtunggebende jener Weltanschauung ist aber das unaussprechliche Gefühl, daß nur dem Steten, Unwandelbaren, Unvergänglichen ein wahrer Wert zukommt. Nun gibt es aber in dem Wechsel der Erscheinungen keine Stetigkeit. Selbst die Persönlichkeit, die als etwas Substantielles dem Spiel der Phänomene gegenüberzustehen scheint, ist nur ein Phantasiegebilde, dessen Maschen und Fäden die fünf skandhas sind, d. h. die verschiedenen Arten psychischer Zustände oder dharmas. Wie beschaffen die einzelnen dharmas sind, reale Dinge oder abstrakte Vorstellungen, ist an dem Maßstabe ihrer Unwirklichkeit und Substanzlosigkeit gemessen gleichgültig — sie sind eben nichts als dharmas. Wie kommen aber diese zustande? Ein Wort enthält für den Buddhisten des Rätsels Lösung: das karma, das Tun.

Hier scheint uns an andere Denkweise gewöhnten Europäern ein nur schlecht verdeckter Riß vorzuliegen, eine Lücke, an der wir mit unserem Bedürfnis, auch die geringste Einzelheit mit dem erkannten Prinzip in Einklang zu bringen, nicht ohne weiteres vorübergehen mögen. Wenn alles das, was mir begegnet, Folge des Tuns sein soll, so muß dies doch auch einigermaßen plausibel gemacht werden. Im ältesten Buddhismus scheint dieses Bedürfnis einer systematischen Erklärung, wie wir es schon wahrscheinlich gemacht haben, noch nicht vorhanden gewesen zu sein. Wenigstens bietet das Sutta-Piṭaka keine bezüglichen Aufschlüsse. Es möchte also scheinen, daß das Karmaproblem von Buddha selbst noch nicht nach allen Seiten und mit Berücksichtigung der möglichen Eventualitäten erwogen worden ist. Aber es ist ja schließlich nicht ausgeschlossen, daß Anhaltspunkte für die Lösung dieser Frage sich auch aus dem Sutta-Piṭaka feststellen lassen, wenn bis jetzt auch noch keine bestimmten Resultate in dieser Hinsicht zu formulieren sind.

So verfehlt ich es nun auch im allgemeinen halte, den ältesten Buddhismus durch die Brille seiner späteren Entwicklungsphasen zu betrachten, so scheint mir dies in dem vorliegenden Falle doch allein die Möglichkeit zu bieten, überhaupt zu einigermaßen bestimmten und nicht völlig in der Luft schwebenden Mutmaßungen zu gelangen. In der

Übereinstimmung hinsichtlich der fraglichen Theorien in allen den verschiedenen Zentren des Buddhismus, wo er sich erhalten hat, haben wir aber auch die Gewähr, daß es sich hier nicht um mehr oder minder willkürliche Konstruktionen einer modernen Sekte handelt, sondern um Anschauungen, die im tiefsten Grunde von Buddhas Lehre wurzeln, und die uns vielleicht nur durch einen Zufall in ihrer ursprünglichen, ohne Zweifel in ein hohes Altertum hinaufreichenden Gestalt nicht erhalten geblieben sind. Ich folge hinsichtlich jener Theorie derjenigen Fassung, welche sie in den maßgebendsten japanischen Schulen[1] erhalten hat, bemerke indessen, daß die Tibetaner denselben Anschauungen huldigen.[2] Ich entnehme die fragliche Darstellung der Schrift Kurodas „Outlines of the Mahâyâna", p. 9:

„There are neither creators nor created; nor are men real beings. It is actions and causes that, under favorable conditions, give birth to them. For men are nothing more than the temporary combinations of five 'skandhas', or constituents (matter, perception, conception, will, knowledge). The beginning of this combination is their birth; its decomposition their death. During the continuation of this combined state, good and bad actions are done, seeds of future happiness and pain are sown, and thus the alternation of birth and death goes on without end. Men are no real beings that wander about between birth and death by themselves, nor is there any ruler that makes them to do this, but it is their own actions that bring about these results. The aggregate actions of all sentient beings give birth to the varieties of mountains, rivers, countries etc. They are caused by aggregate actions, and so they are called 'adhipati-phala' (aggregate fruits). As those who are virtuous in their heart, are never wicked in their countenance, and as in the countries where good customs prevail, good omens appear, and where people are wicked, calamities arise, so men's aggregate actions bring forth their aggregate fruits. By the particular actions of individuals, each man receives mind and body corresponding to the causes at work, internal causes of actions

---

[1] Tendai, Shingon, Rinzai, Sôtô und Shin; vgl. über dieselben R. Fujishima, Le Bouddhisme Japonais. Paris 1889.

[2] Vgl. verschiedene Aufsätze von Sarat Chandra Das u. a. in dem „Journal of the Buddhist Text Society". Kalkutta 1892 ff.

being favored by external conditions. And as these good and bad actions yield fruits, not when they are done, but at some future time; so they are called 'vipākaphala' (fruits that ripe at some future time). The period from birth to death in which the body continues, is the life of man; and that from formation to destruction, in which they assume similar forms, is the duration of countries, mountains, rivers, etc. The death of sentient beings as well as the formation and destruction of countries, mountains, rivers, etc., are endless in their operation. As the circle which has no end, they also have neither beginning nor end. Though there exist neither real men nor real things, yet effects appear and disappear where actions are accompanied with conditions, just as the echo follows the sound; and all things, rough or fine, large or small, come and go every moment, without any fixed forms. Men and things, therefore, are mere names for durations in which similar forms continue.

Our present life is the reflection of past actions. Men consider these reflections as their real selves. Their eyes, noses, ears, tongues, and bodies, as well as their gardens, woods, farms, residences, servants, and maids, men imagine to be their own possessions; but, in fact, they are but results endlessly produced by innumerable actions . . . . ."

Die hier niedergelegten Grundsätze sind im wesentlichen die gleichen, wie die von Buddha in den Suttas ausgesprochenen. Der Mensch ist nichts als eine vorübergehende Vereinigung der fünf Skandhas; der Anfang dieser Vereinigung ist die Geburt, ihr Ende der Tod. Während der Dauer dieses Zustandes werden gute und böse Taten ausgeübt, der Samen künftigen Wohlergehens und Leides wird gesät, und so besteht ein ewiger Wechsel von Kommen und Gehen. Die Gesamtheit der Handlungen aller lebenden Wesen gibt Veranlassung zum Entstehen der verschiedenen Berge, Flüsse, Länder u. s. w.; daher heißen diese auch „Kollektiv-Folgen" zum Unterschied von den „Reifenden Folgen", welche den einzelnen Handlungen der Individuen entspringen, und zwar so, daß Leib und Geist eines jeden bestimmten Ursachen entsprechen, und daß die guten und bösen Taten wiederum den Keim zu anderen Folgen abgeben, die erst in einem späteren Zeitpunkt zur Reife kommen.

Wir haben also hier eine Theorie vor uns, die in dem Sutta-Piṭaka nur ganz allgemein angedeutet ist, aber entsprechend dem

leicht erklärlichen Bestreben, die Gesamtheit nicht nur des organischen, sondern auch des unorganischen Seins als eine natürliche Folge des karma zu verstehen, zu der eigentümlichen Konsequenz führte, solche dharmas, welche sich als Objekte der allgemeinen Wahrnehmung darboten, wie Flüsse, Berge u. dgl., als die Folgen von Kollektiv-karma oder einfach als „Kollektiv-Folgen" zu betrachten. Der Umstand, daß heute noch ein Sanskritausdruck als der entsprechende terminus technicus verwendet wird, läßt keinen Zweifel darüber zu, daß hier eine auf indischen Boden zurückreichende Überlieferung vorliegt, und einem Kenner der nepalesischen Sanskritliteratur dürfte es nicht schwer fallen, die Ursprünge jener Lehre in den Mahāyāna-Sūtras ausfindig zu machen. Möglicherweise ist sie aber selbst auf den Hīnayāna, genauer auf die konservative Sekte der Sautrāntikas zurückzuführen, indem die Abh. Koç. Vyā. (f. 16a msc. Burnouf) folgende, keinen Zweifel übriglassende Angabe enthält: „karmajaṃ lokavaicitryam iti siddhatvāt", d. h. „da es feststeht, daß die Mannigfaltigkeit der Welt aus dem karma entstanden ist", — so sind die „äußeren Gruppen" (bāhyaskandhāḥ) abgeleitete Gruppen (upādāna-skandhāḥ). Auch die in R. Fujishima „Le Bouddh. Japon." (1889) enthaltene Analyse des Abhidharmakoça stimmt hiermit überein, indem (S. 11) die „zusammengesetzten dharmas" als diejenigen bezeichnet werden, welche von einer Ursache abgeleitet sind. „Leur cause est le karma, à qui tous les dharmas existants sont dûs; il n'y a que deux exceptions: l'espace (ākāça) et le nirvāna (nirodha)." Unmittelbar auf Buddha könnte jene Theorie zurückgeführt werden, wenn die Angabe des Mahā-Nidāna-Sutta III. 13 (übs. von Rhys Davids, Buddhist Suttas [S. B. E. XI], p. 45): „Es gibt acht Ursachen, Ihr Mönche, nahe und entfernte, für ein mächtiges Erdbeben", auf das karma Bezug hätte.[1] Das ist aber wohl nicht der Fall. Der Milinda-Pañha, der in diesem Punkte der ursprünglichen Lehre ohne Zweifel am nächsten kommt, unterscheidet zwischen „karma-entstanden", „ursächlich-entstanden" und „Zeit-entstanden". „Alle bewußten Wesen sind eine Folge von karma. Feuer und alle aus Samen entstehenden Dinge sind aus einer Ursache entstanden. Erde, Hügel, Wasser, Wind — alle diese sind aus der Zeit (ssk. ṛtu) entstanden. Raum und Nirvāṇa sind in gleicher Weise von karma und Ur-

[1] Vgl. Rhys Davids, Quest. of King Milinda I, p. 170.

sache und Zeit unabhängig" (Mil. Pañh. ed. Trenckner, p. 271, trsl. Rhys Davids II. (S. B. S. XXXVI, p. 107). Während sonst im allgemeinen Piṭakastellen der Erörterung zugrunde gelegt werden, wird in dem vorliegenden Dilemma (No. 66) auf solche nicht Bezug genommen. Es liegt daher nahe, anzunehmen, daß jene letztere Einteilung der Dinge nach ihrer Entstehung jüngeren Datums ist. Für die persönliche Ansicht Buddhas läßt sich daher aus der vorliegenden Stelle des Milinda-Pañha nichts erschließen.

Auch die Mādhyamikā Vṛtti bietet viele interessante Einzelheiten, die erst unter dem Gesichtspunkt der Wirksamkeit des karma verständlich werden, so z. B. die im ersten Prakaraṇam (ed. Kalk. p. 13) zitierten Ausführungen des Ratnakūṭasūtra über die Hölle, die einerseits als im Raume befindlich und aus demselben entstanden[1], andererseits als Phantasiegebilde unverständiger Leute[2] bezeichnet wird — die reale Existenz wird ihr also abgesprochen, sie ist nicht svabhāvasambhūta. Auf eine ebensolche, nicht gerade trügliche, aber doch auch nicht absolut wahre Vorstellung werden ferner die weiblichen Geschlechtseigentümlichkeiten zurückgeführt.[3] Und es ist von hier aus nur ein Schritt zu der Leugnung jeder transzendentalen Bedeutung der dharmas oder Objekte, der auch tatsächlich getan wird: nātra strī na purusho na sattvā na jīvo na purusho na pudgalo, vitathā ime sarvadharmā asanta ime sarvadharmāḥ. „Nicht ist hier ein Weib, nicht ein Mann, nicht lebende Wesen, nicht Menschen, falsch sind alle diese Objekte, nicht-seiend sind alle diese Objekte" u.s.w. Zu dieser selben Kategorie von Schriftstellen gehören aber auch die S. 14 ff. der Mādh. Vṛtti herangezogenen Darlegungen der Upāli paripṛcchā, des Mādhyamakāvatāra[4], der Ratnacūḍaparipṛcchā (S. 16),

---

[1] ākāçasamavasāraṇā . . . . narakā.

[2] narakā bālapṛthagjanair asadviparyāsaviracitāḥ svavikalpasambhūtāḥ.

[3] evam eva sarvabālapṛthagjanā asadrāgaparyavasānād vā strīnimittaṃ kalpayanti | strīnimittaṃ kalpayitvā tābhiḥ sārddhaṃ ramamāṇaṃ sañjānanti | tasya bālapṛthagjanasyaivaṃ bhavaty ahaṃ purusha iyaṃ strī mamaishā strī tena tasya cchandarāga paryavasānād vā strīnimittaṃ kalpayanti te strīnimittaṃ kalpayitvā tābhiḥ sārddhaṃ ramamāṇam ātmānaṃ sañjānanti.

[4] Pratītyakārakaḥ karma tampratītyaṃ (sic!) ca kārakaṃ |
karma pravartate nānyat paçyāmaḥ siddhikāranam iti ||:

und ihre Zahl ließe sich noch leicht durch anderweitige Ausführungen der Pāramitās, z. B. der von Rājendralāla Mitra herausgegebenen Ashṭasahasrikā-Prajñāpāramitā (Kalk. Bibl. Ind. 1887-88), vermehren.

Immerhin scheinen diese schon sehr stark dem vedāntischen Māyāvāda sich annähernden Theorien in dem älteren Sūtra-Piṭaka noch nicht enthalten zu sein, und es ist fraglich, ob man, ohne sich eines bedenklichen Anachronismus schuldig zu machen, Buddha selbst als den Urheber derselben betrachten darf. Aber das hindert ja schließlich nicht, die Karmalehre, deren letzte Konsequenzen — nämlich die Hereinziehung der unorganischen Natur in die Wirksamkeit des menschlichen Tuns — von ihrem Begründer und einflußreichsten Vertreter wohl noch nicht ins Auge gefaßt worden sind, den Ansätzen in der ältesten Lehre entsprechend auszudeuten und dem Bedürfnis nach einer systematischeren Auffassung entsprechend zu vervollständigen. —

Wenn wir uns nach dieser Abschweifung in die leider noch nicht recht übersichtliche Literatur des späteren Buddhismus der oben präzisierten Frage zuwenden: „Was bezweckte jene Karmalehre?", so können wir sie jetzt kurz und bündig beantworten: sie bezweckte eine Erklärung des dharmas, d. h. des objektiven Seins überhaupt. Eine absolut reale Bedeutung konnte diesem nicht zugesprochen werden; nicht einmal im Sinne eines konstanten idealen Seins wurde sie vom Buddhismus anerkannt, denn dessen wichtigstes Prinzip war neben der Wesenlosigkeit (anātmatā) die Momentaneität (kshaṇikatva) des empirischen Seins, und zwar ist dieser Grundsatz schon von Buddha selbst in der schärfsten Weise ausgesprochen worden.[1]

„Das Karma verursacht die Veranlassung, und von jenem abhängig ist das Tuende;
Das Karma ist wirksam, wir sehen keine andere Ursache der Wirkung".

[1] Z. B. Saṃy. Nik. XII, 62[1] ff. Yaṃ ca kho etaṃ vuccati cittam iti pi mano . . . . viññāṇaṃ . . . . tam rattiyā ca divasassa ca aññad eva upajjati aññaṃ nirujjhati. „Das, was man Denken, Verstand, Bewußtsein nennt, befindet sich bei Tag und Nacht in einer beständigen Veränderung, es entsteht als etwas anderes und vergeht als etwas anderes." In dem Visuddhi-Magga (Kap. VII, vgl. Warren, p. 150) wird er in folgender Weise präzisiert: „Streng genommen ist das Leben eines lebenden Wesens außerordentlich kurz, indem es nur so lange währt als ein Gedanke. Gerade

Trotz dieser akosmistischen Betrachtungsweise blieb aber noch die Vielgestaltigkeit der Bewußtseinserscheinungen zu erklären übrig, und diesem Bedürfnis schien nun dadurch genügt, daß man jene aus dem eigenen Tun abzuleiten suchte. Man hatte auf diese Weise ein Erklärungsprinzip gewonnen, welches einerseits sehr gut zu der allgemeinen Momentaneität und Vergänglichkeit stimmte, andererseits aber auch einen Ersatz für die als unhaltbar erkannte Ichvorstellung bot; man brauchte nur das Subjekt als ein Summationsphänomen der einzelnen Betätigungen und Handlungen aufzufassen, um diese größte Schwierigkeit, eine Ethik neben dem Akosmismus aufrecht zu erhalten, zu heben. Aber im Grunde genommen wurde sie nur um eine Stufe verschoben, indem die Wirksamkeit des karma selbst als eine Tatsache angesehen wurde, über die sich nicht weiter diskutieren läßt.

Das karma ist also im eigentlichen Sinne des Wortes ein Mysterium, ein dem menschlichen Verstande undurchdringliches Gesetz, etwas Geheimnisvolles, Unerklärliches — und die Buddhisten selber waren sich dessen bewußt, indem sie es zu den vier Unbegreiflichkeiten rechneten.[1] Für uns Occidentalen erhebt sich da die Frage, wie wir uns zu dieser Lösung des Weltproblems stellen werden, die doch nur eine Art von Hülfshypothese ist, indem eine unbekannte Größe an den Anfang der Rechnung gestellt wird, um sich nachher einzubilden, die letztere müsse richtig sein, weil sie unter den gemachten Voraussetzungen ohne Rest aufgeht und anscheinend keine Fehler enthält. Ich meine, es dürfte sich empfehlen, in der Kritik der Karmatheorie behutsam zu sein, wenn wir bedenken, daß es auch der doch auf

---

wie ein Wagenrad im Rollen nur auf einem Punkte des Reifs rollt und beim Ruhen nur auf einem Punkte ruht, in derselben Weise währt das Leben eines lebenden Wesens nur für die Dauer eines Gedankens. Sobald dieser Gedanke aufgehört hat, hat auch das Wesen aufgehört".

[1] Die übrigen drei sind: 1) die iddhi oder übernatürliche Kraft; 2) Beschaffenheit, Alter und erste Ursache des Kosmos; 3) die Allwissenheit und sonstigen übernatürlichen Eigenschaften des Buddha (vgl. Rhys Davids, Buddhismus, übs. v. Pfungst, S. 107, Anm. 2). Schon in der vorbuddhistischen Spekulation war die Lehre vom karma, „der Macht, welche den Wanderungen der Seele vom Dasein zu Dasein den Weg vorschreibt", als ein Mysterium gefühlt worden. Siehe die von Oldenberg, Buddha etc.[1], S. 49 ff. zitierten Stellen aus dem Çatapathabrāhmaṇa.

ganz anderer positiver Grundlage beruhenden und mit nicht minder scharfem dialektischen Rüstzeug ausgestatteten europäischen Philosophie nicht gelungen ist, auch nur um Haaresbreite über das Gebiet des Empirischen hinauszukommen, und daß diejenigen Erklärungen und Aufschlüsse, welche die Lehre Christi bietet, doch selbst nur auf ein Mysterium hinauslaufen, das in Ursprung und Wesen möglicherweise von dem des Buddhismus nicht so sehr verschieden ist.

Dritter Abschnitt.

Die philosophische Grundlage des Abhidharma-Pitaka.

Im vorangehenden Abschnitt wurde versucht, die Stellungnahme Buddhas zum Problem der Welt und des Ich unter Zugrundelegung der allgemeinen erkenntnistheoretischen Anschauungen jener so eigenartigen Persönlichkeit zu bestimmen. Die nächste Frage, die uns beschäftigen wird, ist die, ob in der unmittelbar nachfolgenden Zeit Wandlungen in der Lehre sich geltend machten, wann dieselben gegebenenfalls eingetreten sind, auf welche Punkte sie sich bezogen, und worin sie bestanden. Vorher aber müssen wir uns darüber klar zu werden suchen, welche Hülfsmittel uns zu der chronologischen Fixierung aller jener Folgeerscheinungen zu Gebote stehen.

Nun habe ich schon im ersten Abschnitt deutlich zu machen gesucht, daß höchst wahrscheinlich das Abhidhamma-Piṭaka des Pālikanons den nächsten Anspruch auf Berücksichtigung erheben kann, da es ohne Zweifel die ältesten und zugleich anerkanntesten Lehrtexte umfaßt. Die Entstehung desselben dürfte mit Ausnahme des etwa 250 v. Chr. verfaßten Kathā-vatthu schon in das zweite Jahrhundert nach Buddhas Tod anzusetzen sein. Daß unter den einzelnen Abhidhamma-Traktaten hinwiederum die Dhamma-saṅgaṇi von besonderer Bedeutung ist, geht daraus hervor, daß sie durchgehends als erster derselben aufgeführt wird und überhaupt in hervorragendem Maße geschätzt worden sein muß, wenn die von uns vermutete Identität mit den Upatisa-pasine der Bairatinschrift zutrifft. Wir

werden also berechtigt sein, die allgemeinen Fragen, die wir an die Spitze dieses Abschnitts stellten, zunächst mit Bezug auf die Dhammasaṅgaṇi in Erwägung zu ziehen.

Dieses Unternehmen wäre nun ziemlich aussichtslos, wenn wir, wie es bis zum Jahre 1900 der Fall war, ausschließlich auf den von E. Müller 1885 für die Pāli Text Society herausgegebenen Originaltext angewiesen wären. Denn derselbe leidet an einer Anzahl von handschriftlichen Korruptelen und von Druckfehlern, so daß er an und für sich eine höchst unerquickliche Lektüre bildet, sofern überhaupt von Lektüre geredet werden kann, wo fast jedes Wort eine mühsame terminologische und begriffliche Feststellung erfordert. Diese Hauptschwierigkeit, ist heute durch die vortreffliche, mit wertvollen Anmerkungen versehene Übersetzung von Mrs. Car. Rhys Davids im wesentlichen gehoben, und es ist deshalb wohl nicht zu viel gesagt, wenn man diesen „Buddhist Manual of Psychological Ethics" als die für die Erschließung des älteren Buddhismus wichtigste Erscheinung der letzen Jahre bezeichnet. Man müßte daran verzweifeln, eine Darstellung des Erkenntnisproblems, soweit es in der Dhammasaṅgaṇi behandelt wird, auch nur zu versuchen, wenn nicht die gelehrte Übersetzerin die Wege zu einem Verständnis gebahnt hätte, und so ist denn auch die Urheberschaft der nachfolgenden Erörterungen, sofern sie einiges Licht in die Übergangsperiode von der persönlichen Lehre des Stifters bis zur Ausbildung der systematisch-philosophischen Sekten des Buddhismus zu werfen geeignet sind, im Grunde genommen der unermüdlichen Forscherin zuzuschreiben.

Allerdings: zu positiven und über jeden Zweifel erhabenen Resultaten hinsichtlich der theoretischen Grundlage der Dhammasaṅgaṇi zu gelangen, erscheint mir trotz der außerordentlichen Förderung unserer Kenntnis derselben durch die Bemühungen von Car. Rhys Davids ziemlich aussichtslos. Und zwar hängt das mit den formalen Eigentümlichkeiten jenes Textes zusammen. Während nämlich die älteste Schicht der buddhistischen Literatur durch die naiv-erzählende oder in einfachen Gleichnissen und Parabeln fortschreitende Darstellung keine prinzipiellen Schwierigkeiten bietet, so ist der Charakter der Abhidharma-werke ein bedeutend anderer. Das Verfahren, die zu erläuternden Begriffe zu verdeutlichen und zu definieren, besteht darin — nicht etwa, daß man sie nach ihrem Verhältnis zu dem generellen Begriff und ihrer spezifischen Differenz

bestimmt, wie wir etwa tun würden — sondern daß alle ihm untergeordneten Spezialbegriffe aufgezählt werden, d. h. daß sein Umfang definiert wird. Es ist dies gerade so, wie wenn jemand, der deutlich machen wollte, was ein Hund ist, die verschiedenen Hundearten in figura vorführen wollte. Ohne Zweifel hat dieses Verfahren seine Vorzüge, aber wenn wir in Betracht ziehen, daß die an Stelle der Pudel, Windhund u. s. w. figurierenden Pāli-Ausdrücke für uns zunächst nicht viel anderes bedeuten als rätselhafte Hieroglyphen, werden wir der dort beliebten Art von Begriffsverdeutlichung doch etwas bedenklicher gegenüberstehen. Ohne Zweifel kommt man auch hier mit einiger Ausdauer zu befriedigenden Aufschlüssen, die allerdings nie von absoluter Genauigkeit sein können, da jene wörterbuchartige Interpretation unter einer unvermeidlichen Unbestimmtheit und Verschwommenheit leidet und vor allem nicht logisch-scharf ist. Sobald man aber Probleme in das Bereich der Untersuchung ziehen möchte, die, wie das Erkenntnisproblem, sich ohne dialektische Entwicklung und Begriffsanalyse gar nicht erörtern lassen, sieht man sich Schwierigkeiten gegenüber, die von den Urhebern jener Katechismen und Kompendien gar nicht empfunden wurden, und denen entgegenzuwirken sie daher auch kein Interesse haben konnten.

1. Dharma.

Bei unserer Untersuchung gehen wir von dem Begriffe aus, der bei der Abfassung der Dhammasaṅgaṇi in erster Reihe in Betracht kam: dem Begriffe des dhamma. Das ist, wie wir schon gesehen haben, ein weiter Begriff, der der verschiedensten Deutungen fähig ist. Die Art und Weise, wie die spätere Philosophie denselben verwendete, kann hier nicht ohne weiteres maßgebend sein, und überhaupt nur dann, wenn eine innere Beziehung hinsichtlich der terminologischen Begriffsbestimmungen zwischen dem Buddhismus und den eigentlichen Systemen, den sog. darçanas, anzunehmen wäre. Diese ist aber auch wohl nicht unbedingt abzuweisen, vielmehr macht sich öfters, zumal in dem Nyāya, buddhistische Beeinflussung geltend — sie war dadurch veranlaßt, daß die theoretische Logik der Buddhisten, wie sie von Asaṅga, Dignāga, Subandhu, Dharmakīrti u. a. ausgebildet wurde[1], Grundlage und wesentlicher Bestandteil des Nyāya-

[1] Vgl. Max Müller, India what can it teach us (London 1883),

systems bildete. Um nur ein Beispiel anzuführen: die Unterscheidung eines pravṛtti-vijñāna und ālaya-vijñāna[1] ist buddhistischer Provenienz. Ich möchte daher zur allgemeinen Orientierung die moderne Begriffsbestimmung von dharma nicht für überflüssig halten. Candra Nyāyaratna in seinen „Brief notes on the modern Nyāya-system and its technical terms" (read at the ninth international Congress of Orientalists, 1891) p. 8 gibt folgende Definition: dharmaḥ — dhriyate tishṭati vartate yaḥ sa dharmaḥ | ākāçādikaṃ vinā sarva eva padārthāḥ yatra-kutradipi [— āpi?] vartante iti sarva eva „dharmā" ity ucyante | yatra yo vartate sa tasya dharmaḥ | yathā dravye jāti-guṇa-karmāṇi tishṭantīti jāti-guṇa-karmāṇi dravyasya dharmāḥ, sūtrādau avayave paṭādi avayavi dravyaṃ tishṭatīti dravyam api paṭādi sūtrāder dharmaḥ | „pātre jalaṃ vartate" iti pātrasya dharmo jalam | ākāçādikaṃ tu na kutrāpi vartate iti ākāçaṃ na kasyāpi dharmaḥ | ata eva „ākāçam avṛtti-padārthaḥ" iti ucyate. „Dharma — was existiert, da ist, sich [irgendwo] befindet, ist «dharma». Abgesehen vom Raum (bzw. Äther) und ähnlichem werden alle Seinskategorieen, wo immer sie auch vorkommen mögen, als dharmās bezeichnet. Woran sich etwas befindet, dessen dharma ist es. Da an der Substanz sich Genus, Attribute und Actio vorfinden, sind Genus, Attribute und Actio «dharmās» der Substanz, da aber auch z. B. an dem Faden, als dem Teile, das Gewebe, als teilbehaftete Substanz, sich befindet, ist auch die Substanz, wie z. B. das Gewebe, dharma des Fadens u. s. w. «In dem Gefäße ist Wasser»: hier ist das Wasser ein dharma des Gefäßes. Der Raum jedoch und derartiges befindet sich nirgendwo, und so ist der Raum kein dharma von irgend etwas anderem. Vielmehr gehört der Raum unter die Kategorie der Nichtexistenz." Und hiermit stimmt i. a. die kürzere, allerdings auch weniger genaue Definition des Dharmabegriffes in dem Nyāyakoça des Bhīmācārya Jhalakikar überein: dharmaḥ — vṛttimān | yatra kutrāpi vartate yaḥ sa dharma ity arthaḥ | yathā ghaṭatvākāçatvādir dharmaḥ. „dharma = was existiert. Was irgendwo sich befindet, das ist dharma, wie die Eigenschaft des Topfseins, die des Raumseins u. s. w."

---

p. 306 ff.; Cowell in der Einleitung seiner Ausgabe der Kusumāñjali des Udayana Ācārya (Kalkutta 1864).

[1] Vgl. die bezüglichen, nach Dinakarī-mahādeva-praṇītā gegebenen Definitionen im Nyāya-koça (Bomb. 1875, 2. ed. 1893).

Wenn man nun in Betracht zieht, daß einen ebenso weiten und vagen Umfang der Dharmabegriff schon im älteren Buddhismus hatte, daß ferner auch für diesen der Raum eine Ausnahmestellung einnahm, indem er neben dem nirvāṇa als „asaṅkhatā-dhātu", d. h. als „unzusammengesetztes Element" allem übrigen, sei es nun abstrakt oder konkret, objektiv oder subjektiv, gegenübergestellt wurde, so wird man geneigt sein, die von Nyāyaratna im Anschluß an den modernen Nyāya gegebene Ableitung und Definition des Dharmabegriffs auch für den Buddhismus gelten zu lassen. Vor allem würde daraus hervorgehen, daß man unter ssk. „dharma" bzw. pāli „dhamma" zunächst nicht einen erkenntnistheoretischen Begriff zu verstehen hat, wie dies Car. Rhys Davids und andere wahrscheinlich zu machen gesucht haben.

Wer nun bei unseren europäischen Darstellungen des Buddhismus sich über die Bedeutung des „dharma" Auskunft verschaffen wollte, würde wohl bald in dem Gewirre aller möglichen Auffassungen sich nicht mehr zurechtfinden. Ich habe schon darauf hingewiesen, daß Burnouf in „Lotus de la bonne loi" App. V. p. 422 ff. den Begriff eingehend erörtert hat. Ebenda hat dieser Gelehrte die von Czoma Körös, Mill, Hodgson, Burney und anderen vorgeschlagenen Übersetzungen als unhaltbar nachgewiesen. Aber auch die neueren Erscheinungen haben keine stichhaltige Deutung des dharma gezeitigt, so daß die Nötigung nicht abgewiesen werden kann, die Frage auf einer breiteren Basis zu untersuchen.[1]

---

[1] Oldenberg, Buddha[1], S. 256, Anm. 1: „Das Wort dhamma . . «Ordnung, Gesetz» pflegt in der buddhistischen Sprache «Wesen, Begriff» zu bedeuten, insofern das Wesen einer Sache gewissermaßen ihr eigenes immanentes Gesetz ist. So dient dann das Wort auch zur allgemeinsten Bezeichnung für die (von Buddha gepredigte) Lehre oder Wahrheit." In der 3. Aufl., p. 283, desselben Werkes übersetzt O. „dhamma" mit „Funktion". Nach Kern (Buddhismus übers. von Jacobi I, 357 ff.) bedeutet dharma „Gesetz, Recht, Religion und im Plural Eigenschaften, Funktionen, Daseinsformen, Pflichten, Tugenden sowie die Dinge. Mit einem Worte: dharma gibt zu erkennen, wie etwas sein muß oder notwendigerweise ist. Er umfaßt also sowohl die Ordnung der Dinge auf ethischem und sozialem Gebiete, als auch die Weltordnung, die Gesetze der Natur". Wassiljeff (in Tāranāthas Gesch. d. Buddh., übs. von Schiefner, p. 316 Anm.) äußert sich folgendermaßen: „Unter dharma versteht man alles dem Kreislauf (saṃsāra) Unterworfene".

In dieser Ungewißheit liegt es nun nahe, zunächst die buddhistischen Kommentatoren zu befragen. Unter diesen gibt Buddhaghosa in der Atthasālinī, dem Kommentare zur Dhammasaṅgaṇi p. 38 der Ausgabe der Pāli Text Society unter Beifügung erläuternder Beispiele folgende wichtigere Bedeutungsunterschiede an: 1) im Sinne von „Lehre“ (pariyatti), 2) von Bedingung (hetu), 3) von Tugend oder Eigenschaft (guṇo), 4) im Sinne des Gegensatzes zur Existenz eines Wesens oder einer Seele (nissatta-nijjīvatā).[1] Diese letzte Bedeutungsnuance, die durch den Gebrauch des Wortes in der Antwort zur Frage [121] der Dh. Saṅg., sowie durch den Hinweis auf eine Stelle des Satipaṭṭhānasutta[2] illustriert wird, ist es nun, welche dem Terminus „dhamma“, soweit er in der Dh. Saṅg. Verwendung findet, zugeschrieben wird. Diese Angabe wird ergänzt (p. 40) durch die nähere Bestimmung, dhamma bezeichne das, was selbständigen Charakter habe (sabhāvadhāraṇo). Fassen wir diese zwei Prädikate des nissattā und sabhāvadhāraṇo zusammen, so ergibt sich daraus die Vorstellung von verabsolutierten Bewußtseinsobjekten, wobei indessen auf den impliciten Gegensatz zu einer Bewußtseinstranszendenz nicht zu großes Gewicht gelegt werden darf. Eine sehr ansprechende Erläuterung dieses Begriffes von „Objekt“ als „Bewußtseinsinhalt in einer ihm geliehenen abstrakten Verselbständigung gegenüber dem Akt des Bewußtwerdens und der Form des Bewußtseins“ hat E. v. Hartmann in den terminologischen Vorbemerkungen seiner „Kritischen Grundlegung des transzendentalen Realismus“ 3. Aufl. 1885. S. 11 f. gegeben. Mit Hinsicht auf die dort in allgemeinem erkenntnistheoretischen Zusammenhang gelieferte Definition des Objektsbegriffes trage ich denn auch kein Bedenken, den Terminus dhamma in der ihm in der Dhammasaṅgaṇi geliehenen Bedeutung mit „Objekt“ wiederzugeben, allerdings unter dem Vorbehalt, daß der Begriff des Objektes genügend weit gefaßt wird, um auch abstrakte Vorstellungen, wenn sie nur als absolute Bewußtseinsinhalte gedacht werden, zu bezeichnen. Wir reservieren also das Wort „Objekt“ für den Bewußtseinsinhalt als solchen, d. h. wir verwenden es nie anders als

---

[1] Vgl. Car. Rhys Davids, l. c., p. XXXIII.

[2] Dīgha Nikāya, Sutta 22. „Da wacht ein Mönch bei den Erscheinungen“ (Übersetzung von Neumann).

in immanentem Sinne, „eine Verwendung, der sich der Sprachgebrauch bequem anfügt".[1]

Dabei ist allerdings zu beachten, daß, strenggenommen, unser verhältnismäßig junger Begriff des „Bewußtseins" sich mit keinem der verschiedenen in Betracht kommenden Pāli- und Sanskrit-Termini deckt, die in den älteren buddhistischen Texten gebraucht werden. Der Ausdruck viññāna kommt ihm noch am nächsten und hat sich tatsächlich in der Folgezeit zu genau demselben Universalbegriff des psychischen Seins entwickelt, wie ihn unser „Bewußtsein" als die höchste und umfassendste Kategorie ideeller Zustände darstellt. Aber in dem Sutta- und Abhidhammapiṭaka ist das viññāna nur eine Spezialkategorie des ideellen Seins neben rūpa, vedanā, saññā und saṅkhārā, die alle zusammengenommen erst den Umfang des Psychischen ausfüllen. Indessen kann uns das schließlich doch nicht hindern, einen damals noch nicht in absoluter Klarheit und Deutlichkeit erfaßten Begriff, der uns eigentlich auch erst durch die empirisch-positivistische Tendenz der modernen Psychologie geläufig geworden ist, zu verwerten, um uns Vorstellungen, die jenen implicite enthielten, näherzubringen und zu explizieren.

Sofern aber diese Definition des dhamma doch wesentlich sich auf die Angabe der Atthasālinī stützt, muß in Betracht gezogen werden, daß hierbei eine Voraussetzung gemacht ist, die zunächst nicht so ohne weiteres als über jeden Zweifel erhaben und durchaus gesichert betrachtet werden kann. Diese Voraussetzuug besteht darin, daß man die Kommentatoren selbst als korrekte Interpreten des Schriftkanons gelten läßt. Wenn man nun bedenkt, daß zwischen der Regierungszeit Açokas (259—222 v. Chr.[2]), in welcher das Abhidhamma-Piṭaka mit dem Kathāvatthu seinen Abschluß erhielt, und der Regierung des ceylonesischen Königs Mahānāma (410—432 n. Chr.), während deren der Besuch Buddhaghosas, des Verfassers der Atthasālinī, auf der Insel Ceylon stattfand[3], ein Zeitraum von über 600 Jahren liegt,

[1] E. v. Hartmann l. c. Vgl. auch meine Schrift „Das Problem des Ich, S. 47, wo ich das „Objekt" als „das gegenständliche Sein, die Erscheinungen im Sinne der empirischen Realität und als Inhalt der Erfahrung" charakterisiert habe.

[2] M. Müller, India what etc., p. 297.

[3] Mahāvaṃsa (Colombo 1877), p. 15 Anm.; vgl. Minayeff, Rech., p. 189.

wird man die Möglichkeit irgendwelcher Beeinflussungen auf die orthodoxe Überlieferung nicht so ohne weiteres von der Hand weisen können. Doch das ist eine Frage, die nur durch ein umfangreiches Material äußerer und, was fast noch wichtiger erscheint, innerer Beweismomente entschieden werden kann. Was die äußeren Daten anbelangt, so hat sie zum Teil schon Minayeff in seinen Recherches p. 189 ff. zusammengetragen und ist dabei zu dem kaum glaublichen Ergebnisse gelangt, die Existenz Buddhaghosas zu leugnen und dessen Persönlichkeit in das Gebiet der Legende zu verweisen. Allerdings ist auch seine Behandlung und Kombination der einzelnen Daten etwas willkürlich und anfechtbar. Aber schließlich kommt es ja auf die Person des Buddhaghosa gar nicht an, sondern nur auf die kaum bezweifelbare Tatsache, daß die fraglichen Kommentare zu Anfang des fünften Jahrhunderts bestanden haben: zu definitiveren Resultaten wird man jedenfalls nur auf Grund einer immanenten Kritik gelangen können. Daß aber hierzu die Zeit noch nicht gekommen ist, dürfte daraus ersichtlich sein, daß die Mitteilung des Hiouen-Thsang (der sich um 630 n. Chr. in Ceylon aufhielt), nach welcher die buddhistischen Mönche dieses Landes gleichzeitig Anhänger der illusionistischen Mahâyâna-Lehre und Sarvâstivâdins, d. h. solche, die die Realität von allem und jedem behaupten, gewesen seien, für uns ein noch ungelöstes Rätsel enthält[1]. Wir lassen also die Frage, ob überhaupt die ceylonesischen Kommentare uns

---

[1] Stan. Julien, Histoire de la Vie de Hiouen-Thsang etc., Paris 1853, S. 198. Der von Julien mit „Sarvâstivâdins" wiedergegebene chinesische Ausdruck lautet Chang-tso-pou. Möglicherweise liegt hier ein Mißverständnis Juliens vor. Minayeff drückt sich Rech. S. 193 (nach Mém. des Pèl. bouddh. I, 460, 487) etwas anders aus, ohne indessen den anscheinenden Widerspruch zu lösen: „il y avait environ 1000 moines, et ils appartenaient tous à l'école des sthaviras, mais étaient en même temps mahâyânistes". Daß schon zur Zeit Hiouen-Thsangs der Mahâyâna mit dem Çûnya-vâda (Nihilismus) identifiziert wurde, ist einer Angabe Hiouen-Thsangs (Hist. de la Vie p. 22) zu entnehmen. Hiernach hätten die Hînayânisten in Outch (Ouda-Odra-Orissa) behauptet, daß der Mahâyâna von den häretischen kong-hoa-waï-tao ausgegangen sei. Unter letzteren sind selbstverständlich die „Çûnyavâdins" zu verstehen, nicht, wie Julien vermutungsweise transkribiert, „Çounyapouchpas", die nie und nirgends existierten.

genaue Aufschlüsse über die von ihnen behandelten Lehren geben können, offen, nicht ohne auf die immense Tragweite hinzuweisen, die ihr hinsichtlich der Beurteilung des ceylonesischen Buddhismus, wie des Buddhismus überhaupt, zukommt.

Nach dieser kurzen Abschweifung wenden wir uns zu den dhammas zurück, für die wir einen einigermaßen entsprechenden und hinsichtich des begrifflichen Umfangs genügenden Spielraum lassenden deutschen Ausdruck in dem Wort „Objekt" gefunden haben. Es wird also jetzt festzustellen sein, welche weitere Aufschlüsse die Dhammasaṅgaṇi in erkenntnistheoretischer Hinsicht gewährt.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst, welche Anordnung des gesamten Begriffsmaterials durch ein Einteilungsprinzip, wie das des Objektseins, bedingt wird. Verschiedene Gesichtspunkte können maßgebend sein; so kann man die Objekte in die zwei Hauptgruppen der subjektiv-immanenten und der objektiv-transzendentalen einteilen, wobei die erstere die bewußten und ideellen Phänomene umspannte, die andere diejenigen, welchen eine transzendentale, d. h. über das subjektive Gebiet hinausweisende Bedeutung zukommt. So besteht ein Unterschied zwischen einem subjektiven Gefühl und der Anschauung eines Dinges, indem jenes nur als ideelle Zuständlichkeit gelten will, die letztere aber neben dieser ideellen Zuständlichkeit auf ein transzendentes Korrelat hinausweist. Auch die Dhammasaṅgaṇi kennt diese zwei erkenntnistheoretischen Fundamentalkategorieen des ausschließlich Immanenten und des Transzendentalen, und zwar bezeichnet sie dieselben mit den Ausdrücken ajjhattika und bahiddhā.

Auf der einen Seite sind also diese zwei Kategorieen dem Begriffe der dhammas oder Objekte untergeordnet und gehören hiermit ohne weiteres zu der Gesamtheit des erkenntnistheoretisch Immanenten. Die so auffallend extrem-idealistische Definition der dhammā in N. [1044, 1045], welche auf den Satz des Sutta Nipāta (p. 203): „natthi ajjhattañ ca bahiddhā ca kiñcīti passato", „es gibt nichts Inneres und Äußeres für den, der die Wahrheit sieht", hinausläuft, stimmt also durchaus mit der an die Spitze gestellten Definition der dhammas als „verselbständigten Bewußtseinsinhalten" überein. Andererseits bietet aber jene Zweiteilung der Bewußtseinsphänomene in ausschließlich-subjektive und transzendental-subjektive die Möglichkeit, den nicht zu bestreitenden und auch nicht zu überbrückenden Gegensatz zweier prinzipiell getrennter erkenntnistheoretischer Kategorieen an-

zuerkennen. Dieser Standpunkt ist also nicht nur konsequenter Idealismus auf der Grundlage des „Satzes der Phänomenalität“: „das Sein ist meine Vorstellung“, sondern er umspannt zugleich auch einen erkenntnistheoretischen Dualismus oder Korrelativismus (aber nicht „Realismus“), der ihm gestattet, Beziehungen zwischen dem Bewußtsein einerseits und dem transzendenten Sein andrerseits anzuerkennen und auf diese Weise allen Anforderungen zu genügen, die füglich an eine Weltanschauung gestellt werden könnten. Es mag bemerkt werden, daß die hier vorliegende Gestalt des subjektiven Idealismus die einzige ist, welche als konsequente bezeichnet werden kann und im gewissen Sinne auch unwiderlegbar ist. Sie ist, wie E. Hardy in seiner Besprechung von Mrs. Rhys Davids Übersetzung zutreffend bemerkt, „a phenomenalism throughout consistent with itself“.[1]

Der neben dem Idealismus einhergehende oder vielmehr von ihm umspannte dualistische Korrelativismus gewährte aber auch die Möglichkeit, eine Art von gesetzmäßigem Wirken zwischen Außen- und Innenwelt anzuerkennen, und führte zu eigenartigen Theorieen über die sinnliche Wahrnehmung, die deshalb von besonderem Interesse sind, weil sie die ältesten rationalistischen Versuche einer Sinnesphysiologie repräsentieren. Denn die abstrusen Konstruktionen der Upanishaden wird man wohl nicht als solche auffassen wollen. Bevor wir jedoch jene sinnestheoretischen Erklärungen näher ins Auge fassen, sehen wir uns wieder zu einer terminologischen Feststellung genötigt, und zwar bezieht sich dieselbe auf den Begriff des rūpa oder der Form, der, obwohl nur eine Unterart von dharma, doch alles Gestaltete umfaßt und daher der wichtigste Sonderbegriff von dharma, eine eingehendere Darlegung erfordert.

2. Rūpa.

Mit Hinsicht auf rūpa wird die Gesamtheit der dhammas in rūpiṇo und arūpiṇo eingeteilt (1091, 1092). Unter die positive Kategorie der rūpiṇo dhammā fallen die „vier großen Gewordenen“ (ssk. māhābhūtāni), d. h. die vier stofflichen Elemente nebst allem, was aus ihnen abgeleitet ist; die arūpiṇo dhammā umfassen die ideell-subjektiven Zustände, also die khandhas außer dem rūpa-kkhandha,

[1] Journ. Roy. As. Soc., Jan. 1901, p. 133.

ferner das „nicht zusammengesetzte Element", wie das nirvāṇa im Gegensatz zu den „zusammengesetzen Elementen" der khandhas bezeichnet wird.[1]

Aus dieser gegenseitigen Begrenzung der rūpiṇo und arūpiṇo dhammā geht hervor, daß die ersteren nicht so ohne weiteres mit der „objektiven Realität", und die letzteren ebensowenig mit dem „subjektiv-ideellen Sein" gleichzusetzen sind. Denn das rūpakkhandha, welches doch einen Teil dieses letzteren bildet, wird zu der Kategorie der rūpiṇo dhammā geschlagen, welche ausdrücklich nicht nur die vier realen Elemente, sondern auch ihre „Ableitungen" — als solche sind eben im gewissen Sinne die Erscheinungen des rūpakkhandha zu betrachten — umfassen.

Nun ist aber der Gebrauch des terminus „rūpa", selbst wenn man nur die eine Dhammasaṅgaṇi in Betracht zieht, keineswegs eindeutig.

Zunächst wird er in der allgemeinen Bedeutung von Sinnesobjekt verwendet, besonders mit Bezug auf den Gesichtssinn (z. B. [617]). Gewöhnlich steht aber hierfür der genauere Ausdruck: rūpārammaṇam (eigentlich, „worauf das rūpa beruht", d. h. Substrat des Objekts) oder rūpāyatanaṃ (Gebiet des rūpa, objektive Sphäre).[2] Er umfaßt aber in diesem Falle nicht nur die durch den Gesichtssinn wahrgenommenen Eigentümlichkeiten der Objekte, sondern die Gesamtheit aller sinnlichen Wahrnehmungen, so daß eine nähere Bestimmung beigefügt werden muß, wenn eine einzelne Beziehung hervorgehoben werden soll. Gelegentliche Bemerkungen, die hier mit unterlaufen, sind, vom sinnesphysiologischen Standpunkt betrachtet, äußerst merkwürdig, indem sie zeigen, wie scharf man damals schon die psychischen Gebilde zu analysieren verstand. Der Gesichtssinn scheint als eine Art von Repräsentant der Wahrnehmungssinne überhaupt aufgefaßt worden zu sein, so daß die Ausdrucksweise „ich sehe" zugleich auch andere sensuelle Perceptionen, wie z. B. des Gefühls, vertrat.

Indessen liegt die begriffliche Auffassung der rūpiṇo dhammā doch nicht so klar, wie es nach unserer Darstellung den Anschein haben könnte. Denn gelegentlich, so besonders in der genaueren

---

[1] Vgl. Car. Rhys Davids, Einl. XLII, 129, Anm. 1.

[2] Vgl. l. c. Einl. XLII.

und sorgfältigeren Verwendung jenes Terminus im zweiten Buch der Dhammasaṅgaṇi, wird ausdrücklich ein großer Teil der rūpiṇo dhammā als „unsichtbar" bezeichnet.[1] Ich möchte zur Erklärung dieser Schwierigkeit, ohne sie eingehender berücksichtigen zu wollen, nur auf zweierlei hinweisen. Entweder könnte man daran denken, daß unter den „unsichtbaren" rūpino dhammā solche reelle Objekte zu verstehen wären, die zwar existieren, aber aus irgend einem Grund nicht gesehen werden können, oder aber man könnte eine auffällige Angabe der Abhidharma-koça-vyākhyā-sphuṭārthā des Yaçomitra zu jenem Umstand in Beziehung bringen. Hier wird (f. 28 a. msc. Burnouf[2]) es als eine besondere Auffassung der Tāmraparṇīyas, d. h. der Ceylonesen, bezeichnet, daß das ā, der erste Bestandteil des Kompositums ārūpya (= pāli arūpi) „etwas", „ein wenig" bedeute, wie z. B. in dem Worte āpiṅgala („etwas braun"). Wir hätten es also, falls unsere Deutung der Angabe Yaçomitras richtig wäre, in dem a- des Pāliausdrucks arūpi zunächst gar nicht mit dem Negativpräfix (ssk. a-) zu tun, sondern mit der Präposition ā-, über welche Aptes Wörterbuch (Poona, 1890) bemerkt: „With adjectives . . . . ā has a diminutive force".[3] Ob indessen diese zweite, durch die A. k. v. nahegelegte Interpretation von arūpi mehr als eine Hypothese ist, wage ich nicht zu entscheiden.

Eine andere Bedeutung des rūpa und arūpi, soweit die Dh. S. in Frage kommt, ergibt sich aus der Verbindung dieser termini mit avacara, einer Art von sinnlichen Bereichen, von denen drei unterschieden werden, welche zusammengenommen alle möglichen Formen der Wiedergeburt erschöpfen. Hierher gehören im besonderen die landläufigen Vorstellungen eines Himmels (sagga = ssk. svarga) und ähnlicher Sphären, die § 1280—1285 in allerdings recht unbestimmter Weise lokalisiert werden. Soweit es aber für mensch-

---

[1] l. c. p. XLIII, § 597 ff. u. a. a. O.

[2] ārūpyadhātāv api hi teshāṁ rūpam abhipretam | ārūpya iti ca īshadarthe āṅ | āpingalavad iti |

[3] Ebenso Böthlingk-Roth (Pet. Wb.) sub ā-: In comp. mit einem adj. oder partic. „etwas, ein wenig, kaum" . . . „āpīta" „bis zum Gelben gelangt, gelblich"; „ālakshya" „kaum, eben sichtbar". — Hinsichtlich des Gebrauches von ārūpya im späteren Sanskritbuddhismus vgl. Lalita Vistara (ed. Lefmann), p. 428, 442, Ashṭasāhasrikā Prajñāpāramitā (ed. Rāj. Mitra), p. 74 f.

liche Wesen in Betracht kommt, zerfällt das rūpa, wie wir schon angedeutet haben, in zwei Hauptgruppen, in das sabbaṃ rūpaṃ und den rūpakkhandho. Ersteres wird auch als „absolutes" rūpam (no upādā), letzteres als „abhängiges" oder „abgeleitetes" (upādā) bezeichnet. Unter dem „absoluten" rūpa sind die vier Elemente (mahābhūtāni) zu verstehen, für die später im Gegensatz zu sūkshma „fein, immateriell" der Ausdruck sthūla aufkam. Das abgeleitete rūpa zerfällt wieder in verschiedene Gruppen, deren innere Beziehung zu einander nicht recht ersichtlich ist. Von Wichtigkeit erscheint es, daß zu dem upādā rūpa auch die vier Sinnesqualitäten oder Sinnesobjekte des Gesichts, Gehörs, Geruchs und Geschmacks gezählt werden, während die durch den Tastsinn erschlossenen Qualitäten zu dem absoluten rūpa gehören — entsprechend der Lockeschen Unterscheidung von primary und secondary qualities. Wir sehen also, daß jene Einteilung auf durchaus rationeller Grundlage beruhte und so exakt vollzogen wurde, als es der primitive Stand der Naturerkenntnis zuließ.

Die nächste Frage, die sich erhebt, ist die, wie sich unter der Voraussetzung, daß die realen Elemente unter dem Gesichtspunkte ihrer „Berührbarkeit" als solche aufgefaßt werden, die Theorie der sinnlichen Wahrnehmung gestaltete. Es ist von vornherein ersichtlich, daß die Wirksamkeit auch der andern Sinne auf eine Art von Berührung zurückgeführt werden muß, sobald diese letztere als die Brücke zwischen dem subjektiven und dem objektiven rūpa betrachtet wird. In dieser Hinsicht läßt denn auch die Dh. S. einen unzweifelhaften Fortschritt über die früheren, noch recht unbeholfenen Theorieen der sinnlichen Wahrnehmung erkennen. Auf die bezüglichen in der Dhammasaṅgaṇi niedergelegten Anschauungen näher einzugehen, kann indessen in diesem Zusammenhang um so eher unterbleiben, als die Frage mit genauester Sachkenntnis und außerordentlicher Klarheit in der Einleitung des schon wiederholt herangezogenen „Buddhist Manual of Psychological Ethics etc." von Mrs. Car. Rhys Davids entwickelt worden ist und im übrigen für die Beurteilung der philosophischen Grundlage doch eigentlich nur von untergeordneter Bedeutung sein kann.

3. Das Ich.

Wie gestaltete sich auf dieser Grundlage die Auffassung des Ich? Wir wollen uns darauf beschränken, diese Frage nur nach ihren Beziehungen zu den soeben erörterten zwei Begriffen der dhammas und des rūpa zu beantworten.

Wenn sich das gesamte phänomenale Sein, außerhalb dessen nichts existiert, in lauter dhammas, d. h. Bewußtseinserscheinungen oder Objekte, auflösen läßt, so ist selbstverständlich auch das Ich irgendwie in der Gesamtheit dieser dhammas enthalten. Insofern nun aber das Ich begrifflich zweierlei bedeuten kann, nämlich einmal das empirische Ich, wie es sich im Bewußtsein darbietet, außerdem aber auch das hypostasierte Subjekt der Bewußtseinserscheinungen, so kann nur das erstere innerhalb der dhammas gefunden werden, das letztere ist eben durch seine absolute Transzendenz ausgeschlossen. Nun deckt sich der Begriff des ātman genau mit dem des transzendenten Subjektes, und es ergibt sich daraus die notwendige Folgerung, daß in dem Begriffssystem des Abhidhamma das ātman oder Wesen keine Stelle findet. In dieser Hinsicht stimmt also das Abhidhamma-Piṭaka mit dem Sutta-Piṭaka vollständig überein. Nur ist der anatta-vāda und das nissatta logisch und begrifflich in dem Abhidhamma exakter deduziert und formuliert, als es in den Gleichnisreden des Sutta-Piṭaka der Fall gewesen war. Aber eine innerliche und wesentliche Verschiedenheit besteht, abgesehen von jener Präzisierung der formalen Seite des Problems, nicht.

Was ferner die empirisch-ideale Objektivation des Ich anbelangt, so kommt es nach unseren früheren Darlegungen vor allem darauf an, in welcher Weise sich dieselbe auf die rūpiṇo und arūpiṇo dhammā verteilt. Auch hier erfolgt die Lösung genau, wie sie in den Suttas vorgezeichnet war: das phänomenale Ich zerfällt in die fünf khandhas, von denen das erste, rūpa, zu den upādā rūpiṇo dhammā gehört, die selber wieder zusammen mit den „absoluten" (no upādā) rūpiṇo dhammā den Begriff „rūpa" im weiteren Sinne als den der Grundkategorie alles Formhaften ausfüllen; die übrigen vier Gruppen von Bewußtseinszuständen, nämlich vedanā (Gefühl), saññā (Empfindung), saṅkhārā (Gestaltungen oder Stimmungen) und viññāna (Bewußtsein) werden wiederum in höchst spezialisierte und detaillierte Unterarten zerlegt, ohne daß es immer deutlich wäre, was jeweils unter den

einzelnen Ausdrücken, die uns vielfach nur als Synonyme erscheinen, zu verstehen wäre. Das Fehlen einer systematischen Begriffsanalyse, die eben damals noch nicht bekannt war, erschwert natürlich die Feststellung der begrifflichen Bedeutung jener Termini in hohem Maße. Doch ich denke, bei diesem Punkte, der doch auch mehr psychologisches Interesse hat als philosophisches, mich nicht weiter aufhalten zu sollen.

Überblicken wir das Ergebnis unserer Feststellungen über die Stellungnahme der Dhammasaṅgaṇi zum erkenntnistheoretischen Grundproblem im allgemeinen und zum Ichproblem im besonderen, so werden wir sagen können, daß eine Veränderung in der prinzipiellen Auffassung seit Abfassung des Sutta-Piṭaka nicht eingetreten ist, höchstens in der Entwicklung und Darstellung läßt sich ein gewisser Fortschritt zu systematischer Behandlung der Probleme konstatieren. Immerhin bedeutet auch schon eine Weiterentwicklung, selbst wenn an der ursprünglichen Grundlage und Tendenz festgehalten wird, zugleich eine Verschiebung, und so werden wir die früher aufgeworfene Frage, ob hinsichtlich der erkenntnistheoretischen Auffassung in der auf die Wirksamkeit Buddhas unmittelbar folgenden Zeit Wandlungen sich geltend machten, dahin beantworten müssen, daß allerdings von solchen geredet werden kann, daß sie aber doch zunächst nur den formalen und äußeren Charakter der Lehre betrafen. Wann jene Fortbildung eingetreten ist, läßt sich vorläufig deshalb noch nicht feststellen, weil uns jeder Anhaltspunkt für die chronologische Fixierung und Anordnung der Abhidhammawerke fehlt. Im allgemeinen wird man aber jenen Wandel mit dem eigentlichen Lehrbetrieb, der mündlich war und in einer Art von katechetischem Unterricht bestand, in Zusammenhang bringen müssen. Jedenfalls reicht er weit vor die Zeit Açokas zurück, falls die von jenem König angelegentlich zum Studium empfohlenen Upatisa-pasine mit der Dhammasaṅgaṇi identisch sind.

Das Problem, ob und inwiefern zwischen der Dhammasaṅgaṇi und den anderen Abhidhamma-Texten prinzipielle Differenzen bestehen, entzieht sich zur Zeit noch der Beurteilung. Ein großer Teil des Abhidharma ist überhaupt noch nicht herausgegeben. Aber selbst wenn dies der Fall wäre, könnte jene Frage nicht als spruchreif betrachtet werden, solange nicht die Pāli-Kommentare, vor allem die noch nicht edierten Werke Buddhaghosas, ferner die buddhistischen

Sanskrittexte und überhaupt die einschlägige Literatur des Tanjour und des chinesischen Kanons zugänglich gemacht sind. Vorläufig müssen wir uns begnügen, die wichtigsten und hervorstechendsten Linien jener Entwicklung zu verstehen, die nichts weniger war, als jene starre Konsistenz, in der man heute noch das indische Geistesleben und insbesondere den Buddhismus zu erblicken beliebt. Man wird vielmehr sogar sagen dürfen, daß nie und nirgends die philosophische Spekulation so rasch und entschieden vorwärts geschritten ist, wie in Indien während der ersten Jahrhunderte nach Buddhas Tode, welche den Übergang einer zwar tief-innerlichen, aber ungeschulten mystischen Naturbetrachtung und Selbstbeschauung zu einer wirklich systematischen Dialektik herbeiführten, die zwar in dem Abhidharma nicht eigentlich erreicht wurde, zu welcher indessen die buddhistische Schulphilosophie die unmittelbar vorhergehende Etappe bildete. Um uns aber zu einer Würdigung jener ersten entschieden systematischen Untersuchungen die Wege zu ebnen, müssen wir noch einen Text ins Auge fassen, der die orthodoxe Lehre, wie sie etwa um Christi Geburt bestanden haben mag, repräsentiert: den Milinda-pañha.

Vierter Abschnitt.

Die philosophische Grundlage des Milinda-panha.

Auch hier stellen wir die Frage voran, in welcher Hinsicht der Traktat[1] Abweichungen von den in früheren Texten niedergelegten Anschauungen erkennen läßt. A priori ist die Wahrscheinlichkeit einer Weiterentwicklung der Lehrmeinungen keine geringe, wenn man bedenkt, daß — vorausgesetzt, der Milinda-pañha sei etwa zu Beginn unserer Zeitrechnung entstanden — seit der Abfassung der Suttas über vier, seit Entstehung des Abhidhamma nicht viel weniger als vier Jahrhunderte verflossen waren. Dieser einen Wahrscheinlichkeit steht aber die andere gegenüber, daß das Lehrgebäude schon zu fest gefügt und auch schon zu abgeschlossen war, um, ohne in seiner Einheitlichkeit und formalen Vollendung beeinträchtigt zu werden, wesentliche Neuerungen zuzulassen. Bald nach der Entstehung des vorliegenden Textes sind ja derartige Neuerungen zugestandenermaßen in die alte Lehre hineingetragen worden; wenn wir genau berichtet sind, hängen dieselben mit der Begründung des Mahāyāna und der Mādhyamika-Lehre durch Nāgārjuna zusammen, der — sofern es sich nicht überhaupt um eine legendäre, fiktive Persönlichkeit handelt — dem ersten nachchristlichen Jahrhundert angehört zu haben scheint. Aber in diesem letzteren Falle handelt

[1] Hsg. von Trenckner, London 1880; übs. von Rhys Davids „The questions of king Milinda", Oxf. 1890—94 (Sacr. Books of the East. 35. 36.). Die Einleitungen zu Rhys Davids Übersetzung enthalten eine Zusammenstellung des auf den Text bezüglichen literar-historischen Materials. Vgl. auch Kern, Buddhismus, übs. von Jacobi, 439 ff.

es sich doch um eine ganz neue Art von Buddhismus, während der Milinda-pañha aufs engste mit dem orthodoxen Theravāda, der namentlich in Ceylon, besonders in dem Mahāvihāra zu Anurādhapura gepflegt wurde, in Beziehung stand. Es ergibt sich hieraus von vornherein als wahrscheinlich, daß die eventuellen Lehränderungen sich nur auf untergeordnetere Punkte, sozusagen auf das Extérieur der Lehre bezogen haben können, ohne bis zu der Tiefe der erkenntnistheoretischen Grundlage hindurchzudringen. Eine Erschütterung dieser letzteren hätte unweigerlich ein neues System zur Folge gehabt, wie ja, überhaupt die Auffassung des Verhältnisses von Bewußt-Sein und Da-Sein das wichtigste und maßgebendste Unterscheidungsmerkmal der philosophischen Systeme abgibt. Wir begegnen in dem späteren Buddhismus vier derartigen hauptsächlich durch die besondere erkenntnistheoretische Grundansicht bestimmten und voneinander unterschiedenen Systemen; der Milinda-pañha gehört aber noch jener, zu Beginn unserer Untersuchung charakterisierten vorsystematischen Periode an, während welcher die natürliche Auffassung des Realen sich noch nicht aus ihrer Neutralität herausdifferenziert hatte, wenn sie auch eine hochgradige Spannung erkennen läßt, die bald zu einer bewußten Stellungnahme zum erkenntnistheoretischen Grundproblem führen mußte. Wir können uns also darauf beschränken, zunächst die auf das Verhältnis zur Außenwelt, dann die auf das Ichproblem bezüglichen Modifikationen der Lehre kurz zu skizzieren, soweit überhaupt von solchen die Rede sein kann.

1. Die objektive Realität.

Wie im vorangehenden Abschnitt dargelegt worden ist, wird die Wirkungsweise sämtlicher Sinnesorgane, die als unsichtbar und immateriell gedacht wurden, auf eine Art von Berührung (phassa) mit den Sinnesobjekten (ārammaṇāni) zurückgeführt, von welchen indessen das als „no upādā rūpaṃ“ geltende „Berührbare“ (phoṭṭhabbam), d. h. durch den Hautsinn unmittelbar perzipierte Reale, ausgeschlossen war. Das durch die vier Sinne Gesicht, Gehör, Geschmack, Geruch Wahrgenommene gehörte also schon als Sinnesqualität in die ideal-subjektive Sphäre, ebenso wie die immateriellen Sinne (ssk. indriyāṇi). Auch die Berührung zwischen den letzteren und den wahrgenommenen Qualitäten muß man sich demnach als ideale vorstellen. Nun konnten

aber doch diese vier besonderen Qualitäten von dem transzendenten Gegenstand, der durch die taktile Berührung unmittelbar erfaßt zu werden schien, nicht völlig losgetrennt werden, und diese Beziehung erkannte man dadurch an, daß man den vier genannten Qualitäten nur eine gewisse repräsentative Bedeutung beilegte. Sie mußten erst auf die Hautempfindung bezogen werden, um realistisch gedeutet werden zu können. Wenn wir also — in präliminärem Sinne — eine Trennung der für die sinnliche Wahrnehmung in Betracht kommenden Faktoren in immanente und transzendente vornehmen, so gehören zu jenen nicht nur die sinnlichen Qualitäten einschließlich der taktilen Empfindung des Hautsinns, sondern auch die vier entsprechenden, durch die Berührung mit den Sinnen vermittelten transzendentalen Qualitäten; in die Kategorie der transzendenten Faktoren gehören indessen nur die Gegenstände der taktilen Wahrnehmung des Hautsinnes.

Es mag dahingestellt bleiben, ob man letzten Endes daran dachte, auch diesen relativ-transzendenten Faktor in subjektiv-ideellem Sinne aufzufassen: jedenfalls läge es in der Konsequenz einer Lehrauffassung, die alles Daseiende als dhammas, d. h. als Objekte bezeichnet. Strenggenommen fallen aber alle die hier in Frage kommenden Begriffe zunächst nicht einmal unter die Kategorie der dhammas, dieses obersten Gesichtspunktes und Einteilungsprinzips der Dhammasaṅgaṇi, sondern sie bilden Unterarten der Kategorie „rūpa", die an und für sich schon zum subjektiv-Ideellen hinneigt und jedenfalls, von dem höheren Prinzip aus betrachtet, in dem Begriffe der dhammas oder Objekte restlos aufgeht. In Wirklichkeit ist aber die soeben präzisierte Auffassung nur eine Explikation implizierter Gedankenelemente innerhalb der buddhistischen Weltanschauung, die an und für sich aber noch viel zu wenig dialektisch und systematisch geklärt war, um die angedeuteten Konsequenzen in ihrer widerspruchsvollen Beschaffenheit deutlich zu überblicken.

Es kommt für uns an dieser Stelle aber nur darauf an, daß wir die Sinnestheorie, soweit sie im Abhidhamma ausgebildet war, als eine solche aufzufassen haben, welche sich auf die „Berührung" als ihr Erklärungsprinzip stützte. Diese Auffassung ist aber auch die des Milinda-pañha. Zwar fehlen hier die detaillierteren Angaben, wie wir sie in der trockenen und schulgemäßen Dhammasaṅgaṇi finden, und die metaphorische, auf einen größeren Kreis Lehrbeflissener berech-

nete Darstellungsweise läßt nicht immer genaue Schlüsse zu. Indessen kann der S. 60 des Pālitextes gegebene Vergleich des phassa (Berührung) mit dem Zusammenstoß zweier Böcke, wobei das Auge mit dem einen, Form mit dem anderen, und der „phassa" mit dem Zusammenstoß selbst verglichen wird — die Ähnlichkeit wird weiterhin auch noch auf das Zusammenschlagen der zwei Hände und zweier Cymbeln ausgedehnt — nicht anders, als in dem Sinne der Dhammasaṅgaṇi gedeutet werden.

Möglicherweise bedeutet indessen, wie auch Mrs. Car. Rhys Davids l. c., Intr. p. LIV. note, und zwar im Anschluß an Buddhaghosa, welchen etwa 400 Jahre von dem Milinda-pañha trennen, andeutet, das M. P. p. 62 erläuterte Zustandekommen des Bewußtseins eine Verschiebung gegenüber der früheren Lehre. Jedenfalls tritt jene Theorie, die auf die moderne spezifische Energie der Sinne hinausläuft, in der Atthasālinī des Buddhaghosa p. 264 ff. uns als etwas vollkommen Neues im Verhältnis zu der in ihr kommentierten Dhammasaṅgaṇi gegenüber, und es scheint nichts im Wege zu stehen, diese Neuerung schon in die Zeit des Milinda-pañha zu verlegen. Allerdings gestattet auch in diesem Falle die bildliche Ausdrucksweise des Milinda-pañha keine unbedingt sicheren Schlüsse. So sind auch die hier gegebenen Anhaltspunkte zu dürftig, um eine Feststellung darüber zuzulassen, welche Entwicklung die fragliche Theorie in der Zeit zwischen Milinda-pañha und Buddhaghosa durchgemacht hat. Sie genügen aber, um zu zeigen, daß ein Bedürfnis vorhanden war, die früheren rein-positivischen sinnestheoretischen Aufstellungen nach der Seite eines psychischen Zentralpunktes hin zu erweitern. Denn wenn das Bewußtsein — vielleicht übersetzt man besser: das aufmerksame, rege Bewußtsein — mit einem Wächter verglichen wird, der an dem Kreuzungspunkte verschiedener aus den Stadtvierteln zusammenlaufenden Straßen steht und jeden beobachtet, der aus einer beliebigen einzelnen Richtung kommt, so liegt hier schon die Vorstellung einer psychischen Zentralmonas zugrunde, in welcher die Sinneseindrücke aufgespeichert werden. Späterhin[1] hat man ausdrücklich das „Herz" als die Stelle bezeichnet, wohin alle Objekte der spezifischen Sinne (eigentlich „Tür-Objekte") kommen, wo sie assimiliert und in eine Einheit zusammengefaßt werden.

[1] Z. B. Buddhaghosa. Attha Sāl. p. 140, 264. Vgl. Car. Rhys Davids l. c. p. LXXVIII.

Ich möchte diese Fortbildung nicht gerade als einen Fortschritt bezeichnen oder doch nur unter einem Vorbehalte. So notwendig sie nämlich auch von dem Standpunkt einer universellen Erklärung der Bewußtseinsphänomene war, so stand sie doch insofern mit dem Geiste der früheren Lehre in Widerspruch, als ein transzendentes Prinzip als Hilfsgröße herbeigezogen wurde, das mehr oder weniger verhüllt auf den perhorreszierten ātman, das Selbst oder Subjekt, abzielte. Mit Bezug auf den älteren Buddhismus konnten wir annehmen, daß die Indifferenz gegenüber rein-theoretischen Problemen die Hypothese eines zentralen Vereinigungspunktes der ideellen Erscheinungen als nebensächlich und gleichgültig außer Betracht lassen konnte, und daß auf diese Weise ein innerer Konflikt der untereinander disharmonierenden Theorieen vermieden wurde. Sobald nun jene Indifferenz aufhörte — und sie hörte naturgemäß schon sehr frühe auf — machte sich die Notwendigkeit geltend, den ursprünglich positivistischen Empirismus durch Erklärungshypothesen zu durchbrechen. Insofern bildet also jene Annahme in gewissem Sinne einen Riß in dem Lehrgebäude, einen Bruch mit der Tradition. Auf der anderen Seite — und darin besteht die geschichtliche Bedeutung jener späteren Theorie — bezeichnet diese doch eine unzweifelhaft richtige Erkenntnis, wenn sie auch infolge der Mangelhaftigkeit der allgemeinen naturwissenschaftlichen Grundlage der damaligen Psychologie noch in sehr anfechtbarer Weise formuliert wurde. Allerdings bot die eigenartige Auffassung, nach welcher alles letzten Endes unter den Begriff der dhammas oder Bewußtseinsobjekte fällt, immer noch die Möglichkeit, selbst jene hypostasierte Zentralmonas (hadayaṃ) ideell aufzufassen; aber es ist zu bedenken, daß dieses Hinundherschieben doch schließlich auf eine Zwickmühle hinauslief, die als ein circulus vitiosus gefühlt wurde und notwendigerweise den konsequenten Positivismus durchbrechen und sprengen mußte. Doch läßt sich diese Erörterung nur im Zusammenhange und auf Grund der spät-ceylonesischen Kommentare durchführen, hierzu ist aber die Zeit noch nicht gekommen: erstens, weil dieselbe nur zum geringen Teil ediert sind, und zweitens, weil die außerordentlich komplizierten Wechselbeziehungen zwischen ceylonesischem und continental-indischem Buddhismus, gegenwärtig noch in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt, sich unserer Beurteilung entziehen.

Es ist nämlich, wie wir dies schon gelegentlich andeuteten, nicht

ausgeschlossen, daß spezifisch māhāyānistische Einflüsse in der jüngeren Päliliteratur sich geltend machten. Und dieser Umstand würde auch seine Rückwirkung auf unsere Beurteilung des früheren Buddhismus haben, indem wir doch vielfach auf die Angaben der Kommentatoren angewiesen sind. Ohne diese Frage in ihren Einzelheiten untersuchen zu wollen, möchte ich, bevor ich zu der Behandlung des Ichproblems in dem Milinda-pañha übergehe, einige Tatsachen hervorheben, denen eine gewisse Bedeutung für die Beurteilung jener Verhältnisse nicht wohl bestritten werden kann. —

Die in Betracht kommenden Kommentare werden fast ausnahmslos der Tätigkeit eines Mannes zugeschrieben, der, zu Gāyā in Nordindien geboren, nach Abfassung einer Reihe von Schriften, unter denen sich nach dem Mahāvaṃsa (p. 251) auch die Atthasālinī befand,[1] sich nach Ceylon begab, um dort von den drei Piṭakas eine Abschrift zu nehmen, einen Kommentar aus dem Singhalesischen in die Pālisprache zu übertragen und nach einiger Zeit wieder nach Indien zurückzukehren.[2] Wenn wir nun hiernach anzunehmen hätten, die Atthasālinī sei unter den Auspicien des, wie aus Fa Hians Reisebericht hervorgeht, damals in Magadha blühenden Mahāyāna entstanden, so steht dem jedoch entgegen, daß der uns erhaltene Text der Atthasālinī eine Anzahl von Zitaten aus Werken enthält, die, wie der Visuddhi-Magga und die Samanta Pāsādikā, von ihm erst in Ceylon verfaßt wurden. Vergleicht man hiermit die Angaben des Saddhamma-Saṅgaha,[3] nach welchen die Atthasālinī im Vihāra zu Gāyā entstanden, dann aber in Ceylon nach Abfassung sieben anderer Werke nochmals geschrieben worden wäre, so geht daraus deutlich hervor, daß jener Kommentar aus Indien mitgebracht und in Ceylon nur umgearbeitet wurde. Der Umstand, daß die zitierten Texte, soweit sie sich überhaupt verifizieren lassen, ceylonesischer Provenienz sind — die Nikāyas und Abhidharmawerke, die wohl überall verbreitet waren, müssen

---

[1] Car. Rhys Davids, l. c. p. XXI.

[2] Cf. Minayeff, Rech. 190. — Buddhaghosas Besuch in Indien fällt nach dem Mahāvaṃsa (Col. 1877, p. 15, note) in die Regierungszeit des Königs Mahānāma (410—432 n. Chr.); eine noch genauere Zeitangabe bietet der Sāsana-vaṃso (413 n. Chr.), während eine von Minayeff l. c. zitierte birmanische Chronik Buddhaghosa zwei Jahre vor Mahānāmas Tode Ceylon besuchen läßt.

[3] Journ. of Pāli Text Society 1888, p. 53, 56.

natürlich außer Betracht bleiben —, deutet darauf hin, daß die Umarbeitung eine gründliche war, aber immerhin erscheint hierdurch nicht ausgeschlossen, daß mahāyānistische Elemente unter der Hülle der Sthavira-Lehre eingeschmuggelt wurden, und daß, was noch von größerer Bedeutung wäre, die erkenntnistheoretische Grundüberzeugung, aus der heraus Buddhaghosa seinen Kommentar schrieb, die extrem-idealistische seiner nordindischen Heimat gewesen ist. Hierüber könnte aber nur eine Detailuntersuchung befriedigenden Aufschluß geben, die sich in der Hauptsache auf eine immanente Kritik der von Buddhaghosa vertretenen Theorieen stützen würde. Nur auf eines möchte ich noch hinweisen: Buddhaghosas idealistische Umdeutung der älteren, auf „Berührung" als ihrem Erklärungsprinzip beruhenden Sinnestheorie (Atthasāl. p. 309 cf. Car. Rh. Dav. LV.). Diese entsprach ursprünglich einer natürlichen Anschauungsweise und kann daher als naiv-realistisch bezeichnet werden. Buddhaghosa will aber die Berührung (paṭihaññati „stößt") nur bildlich verstanden wissen. Und wenn er den Mil. Pañha p. 60 gebrauchten Vergleich mit den zwei Böcken und den zwei Cymbeln so interpretiert (Atthasāl. 107), daß man unter dem „Auge" (cakkhu) die visuelle Wahrnehmung zu verstehen habe und den „Zusammenstoß" im Sinne von „Funktion" (kiccatthen' eva) auffassen müsse, oder wenn er sagt, bei dem Entstehen des Gefühls (vedanā) aus der Berührung sei das reale vorausgehende Wirksame ideell, obwohl anscheinend transzendent (bahiddhā), so bestärkt uns alles dieses in der Vermutung, daß Buddhaghosa eine idealistische Interpretation in die von ihm kommentierten Werke hineingetragen haben könne, zu der ihm diese an und für sich keine Veranlassung boten. Aber es ist dies immer nur eine Vermutung, deren Bestätigung von einer Spezialuntersuchung des Verhältnisses Buddhaghosas zu seinen Vorgängern und Zeitgenossen abhängig gemacht werden muß. Jedenfalls wird es sich aber bis auf weiteres empfehlen, die ceylonesischen Kommentare, soweit sie den Anspruch erheben, die älteren Texte genau zu interpretieren, mit der nötigen kritischen Vorsicht zu Rate zu ziehen.

2. Das Ich.

In welcher Richtung das Ichproblem in der nachkanonischen Zeit sich entwickelte, läßt sich aus unseren letzten Ausführungen

über die in der Atthasālinī vertretene Lokalisation der mentalen Eindrücke und ihrer Zusammenordnung zu einer Einheit einigermaßen erkennen; wir werden wohl nicht fehlgehen, wenn wir diese Theorieen mit dem ālaya-vijñāna des Sanskritbuddhismus in Beziehung bringen, das in dem vijñāna-vāda späterhin eine so beträchtliche Rolle spielen sollte, aber schon in dem Laṅkāvatāra, einem der älteren Mahāyāna-Texte, als abgeschlossener Begriff uns entgegentritt.[1] Wir lassen indessen diese spätere Auffassung des Ich als außerhalb des Rahmens unserer Aufgabe liegend beiseite und wenden uns wieder jenem Texte zu, der zwischen den neueren systematischen und den älteren unsystematischen Darlegungen in der Mitte steht und daher geeignet ist, manches, was uns in dem späteren Buddhismus befremdlich erscheint und sich nicht recht mit der ursprünglichen Lehre vereinbaren läßt, in ein helleres Licht zu setzen, nämlich dem Milinda-pañha.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst nochmals die Stellungnahme der Suttas zu dem Ichproblem!

Wir haben gesehen, daß auf der einen Seite eine dem Bewußtsein zugrundeliegende Substanz, d. h. das transzendente Korrelat der Ichvorstellung aufs entschiedenste geleugnet wird; die Negation des

[1] Msc. Bibl. Nat. Paris. Dev. 92, f. 9 b: katividho bhagavan vijñānānām utpāda-sthiti-nirodho bhavati | bhagavān āha | (f. 10 a) dvividho mahāmate vijñānānām utpāda pey. evam eva mahāmate pravitti-vijñānāny ālaya-vijñāna-jāti-lakshaṇāni | yady anyāni syur, an[n]ālayavijñāna-hetukāni syur; athānanyāni[,] pravittivijñānavirodho ālayavijñāna-virodhaḥ syāt | sa ca na bhavati | *).

„Wievielfältig, Ehrwürdiger, ist des Bewußtseins Entstehen, Dasein, Vergehen?" Der Ehrwürdige sprach: „Zwiefältig ist, o Verständiger, des Bewußtseins Entstehung u. s. w." .... „So sind, o Verständiger, die Realitätsvorstellungen von der Art, daß sie zu der Gattung der Subjektsvorstellungen gehören. Wenn sie andere wären, so hätten sie nicht ihren Grund in den Subjektsvorstellungen; aber sie sind dieselben (d. i. von derselben Art). Das Vergehen der Realitätsvorstellungen wäre [in jenem Falle nämlich gleichbedeutend mit dem] Vergehen der Subjektsvorstellungen, und das ist nicht der Fall".

Andere Einteilungen des vijñāna, wie in khyāti- und vastu-pratikalpa-vijñāna, oder in pravṛtti-, karma-, jāti-, lakshaṇa-vijñānāni werden in der zu Darjeeling 1900 ff. publizierten Ausgabe des Laṅkāvatāra-sūtra S. 43 ff. erörtert.

*) Msk.: ālayavijñāna rodhaḥ | syāt sa ca na bhavati.

attā ist einer der hervorstechendsten Züge der ältesten Lehre, der Glaube an die Realität des Ich gilt als die verderblichste Verirrung, als der trügerischste Wahn, welcher den von ihm Umsponnenen unrettbar dem Kreislauf des saṃsāra preisgibt. Andrerseits konnte doch die empirische Persönlichkeit nicht in Abrede gestellt werden, und gerade eine Doktrin, welche es auf die ethische Besserung des Menschen abgesehen hatte, konnte die Einheit des Individuums und seiner Betätigungen nicht in alle Winde zerflattern lassen. So wird denn auch, anscheinend im Widerspruch mit der Theorie des anātman, der pudgala, das Individuum, als der Träger der Lebensbürde geschildert, dem nichts Besseres zu raten ist, als sich derselben zu entledigen. Wie sich dieser scheinbare Lehrgegensatz verstehen und ausgleichen läßt — verschiedene Möglichkeiten kommen in Betracht — habe ich an anderer Stelle dargelegt und brauche hier nicht weiter darauf zurückzukommen. Rationell beseitigt wurde er jedenfalls nicht, und so blieb denn die Aufgabe bestehen, eine den Verstand befriedigende Lösung desselben ausfindig zu machen. Auch der Abhidharma hat es sich allem Anscheine nach weniger zur Aufgabe gemacht, jene Alternative zu lösen, als die Position des anātma-vāda zu sichern, wie denn z. B. die Puggala-paññatti (ed. Morris, Lond. 1883) p. 38 ff., die verschiedenen abweichenden Theorien des sassata-vāda, uccheda-vāda u. s. w., die alle nur besondere Arten von sakkāyaditthi oder naivem Individualismus sind, mit anerkennenswerter Klarheit entwickelt und zu widerlegen sucht. Und so blieb es denn der nächstfolgenden Epoche vorbehalten, einen Kompromiss zwischen der Lehrauffassung und der natürlichen Denkweise herbeizuführen: in welcher Weise, läßt der Milinda-pañha zur Genüge erkennen.

An der Substanzlosigkeit des Ich konnte selbstverständlich nicht gerüttelt werden, ohne das gesamte Lehrgebäude in seinen Fugen zu erschüttern, und so war es das Nächstliegende, das Individuum oder die Person (puggala) vollständig auf die ideelle Seite herüberzuziehen. Von welcher Wichtigkeit es damals erschien, diese Auffassung lebendig zu gestalten, erhellt daraus, daß gleich das erste Gespräch nur das eine bezweckt, den Begriff der Persönlichkeit als ein Summationsphänomen aller möglichen Einzelbegriffe deutlich zu machen: die hier vorliegende Anschauung ist mutatis mutandis genau dieselbe, wie die der modernen Psychologie, welche auch nur die „komplizierte Gesamtvorstellung meines Leibes und meiner augenblicklichen Neigungen

und Vorstellungen" unter dem „Ich" verstanden wissen will, das sie denn auch als das „zusammengesetzte Ich" bezeichnet.[1] Wie diese Versubjektivierung des Ich vollzogen wurde, geht aus folgender Darstellung des uns beschäftigenden Textes, die ich im Auszuge mitteile, hervor.

Die erste Frage des Königs Milinda an den Weisen Nāgasena, den er soeben aufgesucht, ist die nach dem Namen. Der Buddhist antwortet: „Majestät, ich heiße Nāgasena; meine Genossen nennen mich Nāgasena: aber ob die Eltern einem den Namen Nāgasena, oder Sūrasena, oder Vīrasena, oder Sīhasena gaben, es ist immerhin, Majestät, nur eine Bezeichnungsweise, ein Ausdruck, eine Benennung, ein Wort, ein bloßer Name, dieses „Nāgasena"; denn es ist hier keine individuelle Wesenheit (puggala) vorhanden." Der König, verblüfft, gibt seinem Zweifel gegenüber seinem Gefolge Ausdruck und richtet an Nāgasena die Frage, wer denn die Bhikkhus mit den notwendigen Gegenständen, mit Kleidern, Nahrung u. s. w. versehe? wer diese Gegenstände benütze? wer die Vorschriften beachte? wer sich der Beschaulichkeit widme? wer die Pfade beschreite und wer die Frucht des nirvāṇa ernte? wer Leben zerstöre? wer dasjenige, was ihm nicht gegeben ist, wegnehme? wer Sünde begehe? wer lüge? wer berauschende Getränke genieße? wer die fünf Vergehen des unmittelbaren karma begehe? Wenn in allen diesen Fällen keine Person da sei, so gebe es weder Verdienst noch Schuld; weder gute noch böse Handlungen können eine Folge nach sich ziehen. Weder könne der, welcher einen Priester töte, ein Mörder sein, noch können die Bhikkhus einen Lehrer, einen Ratgeber, einen Vorgesetzten haben. Wenn also seine Genossen ihn als „Nāgasena" anredeten, so müsse doch auch gesagt werden können, was denn dieser Nāgasena sei.[2] Der Weise geht dann der Reihe nach die einzelnen Bestandteile des

---

[1] Vgl. Ziehen, Ltf. d. phys. Psych., 5. Aufl. 1900, S. 205 ff., 247 ff. und meine Schrift „Das Problem des Ich", S. 74 f.

[2] Bis hierher (Trenckner, p. 25) gehen die Worte des Königs. Die Interpunktion ist daher im Folgenden so zu ändern, daß ersichtlich ist, daß Nāgasena die Fragen stellt, der König sie beantwortet, nicht umgekehrt, wie Trenckners Text vermuten läßt. Weder Rhys Davids noch Warren haben in ihren Übersetzungen dieses offenkundige Versehen richtiggestellt, das übrigens schon auf die Vorlagen von Trenckners Text zurückzuführen zu sein scheint.

Leibes durch und stellt an den König die Frage, ob er sie als „Nāgasena“ bezeichnen wolle; dieser muß sie natürlich verneinen. Aber auch die fünf khandhas (rūpa, vedanā, saññā, saṅkhārā, viññāṇaṃ) können weder einzeln für sich, noch alle zusammengenommen als Nāgasena aufgefaßt werden. Aber auch außerhalb dieser fünf khandhas ist kein Nāgasena. Und so kommt denn Nāgasena schließlich dazu, zu sagen, „Nāgasena“ sei ein leerer Schall, ein Wort; es sei eine Unwahrheit, eine Lüge, wenn man von einem Nāgasena rede: es existiere kein Nāgasena (na-tthi Nāgaseno).

Nachdem so die Unhaltbarkeit der Auffassung der Person als einer Realität gezeigt ist, wendet sich der Weise dazu, jenen Begriff des puggala positiv zu bestimmen, indem — wir können es sogleich andeuten — er ihn auf die Vorstellungssphäre beschränkt. Er leitet zu dieser Definition über, indem er daran anknüpft, daß der König nicht etwa zu Fuß oder zu Pferd, sondern in einem Wagen gekommen zu sein angibt. „Wenn Majestät in einem Wagen kam, so erklärt mir den Wagen! Ist die Deichsel (īsā) der Wagen? Oder die Achse? Oder die Räder? Oder der Wagenrumpf? Oder der Bannerstab? Oder das Joch? Oder die Zügel? Oder der Lenkstab? Oder alle diese Teile zusammengenommen? Oder etwas außerhalb derselben?“ Alle diese Fragen müssen von Milinda verneint werden, und es bleibt ihm nichts weiter übrig, als zuzugeben, daß der „Wagen“ nur eine Ausdrucksweise, eine willkürliche Bezeichnung ist, der keine Wesenheit entspreche. Und es ist dann leicht, dasselbe für die in sich unhaltbare Vorstellung des puggala nachzuweisen. Zum Schlusse führt Nāgasena eine Strophe an, welche die bhikkhunī Vajirā in Gegenwart des Tathāgata gesprochen haben soll, welche auch tatsächlich im Saṃyutta-Nikāya (V. 10. 6) festgestellt worden ist,[1] und daher auf ein ziemliches Alter hinweist:

„Wie „Wagen“ nur Bedeutung hat
Als Ausdruck von Vereinigung,
So reden wir von „Wesenheit“,
Wenn khandhas nur vereinigt sind.“
(evam khandhesu santesu
hoti satto ti sammitīti)

---

[1] Rhys Davids, Qu. of Mil. p. 45, p. XXX. Dahlmann, Buddha Berl. 1898), p. 125. Oldenberg, Buddha[3], p. 279 ([1] 264).

Die Verbindung der khandhas ist aber nichts anderes als die empiristisch-positivistische „Gesamtvorstellung meines Leibes" (= rūpa) „und meiner augenblicklichen Neigungen" (= saṅkhārā) „und Vorstellungen" (= vedanā, saññā, viññānam) der modernen Psychologie, so daß also über die innerliche Übereinstimmung der Ich-Auffassung von heutzutage mit der des Nāgasena kein Zweifel bestehen kann.

Jener Vergleich mit dem Wagen hatte sich übrigens auch späterhin großer Beliebtheit zu erfreuen; so wird er von Buddhaghosa in dem Visuddhi-magga unter noch schärferer Präzisierung und Heranziehung anderer Beispiele wie Haus, Faust, Laute, Heer, Stadt, Baum, ausführlich wiederholt (Kap. XVIII., s. Warren „Buddh. in trsl." p. 133): „Gerade so wie das Wort „Wagen" nur eine Ausdrucksweise ist für Achse, Räder, Wagenrumpf, Deichsel und sonstige Bestandteile, welche in einer gewissen Verbindung zu einander stehen, aber, wenn wir die Bestandteile der Reihe nach mustern, wir entdecken, daß im eigentlichen Sinne kein Wagen da ist, . . . genau so sind die Wörter „lebendes Wesen" und „Ich" nur eine Ausdrucksweise für die Gegenwart der fünf khandhas; aber wenn wir die einzelnen Zustände der Reihe nach mustern, entdecken wir, daß in Wirklichkeit kein Wesen vorhanden ist, welches das Substrat für solche Vorstellungen wie „ich bin" oder „Ich" bilden könnte, in anderen Worten: daß im absoluten Sinne nur Name-und-Form da ist. Die Einsicht desjenigen, der dieses erkennt, heißt Wissen der Wahrheit. Der aber, welcher dieses Wissen der Wahrheit beiseite läßt und an ein lebendes Wesen glaubt, muß annehmen, entweder daß dieses lebende Wesen vergehen oder daß es nicht vergehen wird. Wenn er annimmt, daß es nicht vergehen wird, so verfällt er in den Irrglauben der Beharrlichkeit (sassata-vāda); wenn er annimmt, daß es vergehen wird, in den Irrglauben der Vernichtung (uccheda-vāda). Und warum sage ich so? Weil, gerade wie saurer Rahm Milch zu seinem Vorläufer hat, so überhaupt nichts existiert, was nicht seine besonderen vorhergehenden Zustände hätte. Zu sagen: „Das lebende Wesen beharrt" kommt nicht an die Wahrheit heran; zu sagen: „Es wird vernichtet" führt über die Wahrheit hinaus."

Wenn in so absoluter Weise, wie hier in dem Milinda-pañha und dem Visuddhi-magga, mit dem Gedanken einer hinter dem Bewußtsein stehenden Wesenheit aufgeräumt wird, befremdet es nicht weiter,

wenn wir auch anderweitig jenen Grundsatz variiert finden. So ist eine Frage des Milinda (p. 54) auf das erkennende Subjekt (vedagū) gerichtet; durch die Querfragen des Nāgasena in die Enge getrieben, bezeichnet er es als das „innere Lebensprinzip" (abbhantare jīvo). Es hätte vielleicht nahegelegen, diese animistische Auffassung auf den mano, jenen sechsten Sinn, für den wir keine Bezeichnung als „Verstand" haben, und als dessen Organ eben das hadaya (Herz) galt, hinauszuspielen; aber auch hier bekämpft der Weise jede transzendentale Hypostase, die irgendwie als Grundfaktor oder Subjekt des Psychischen gedeutet werden könnte, und löst den Vorstellungsablauf in eine Reihe gleichgeordneter psychischer Zustände auf. Nachdem in dieser Weise nachgewiesen worden ist, daß es keinen Sinn habe, anzunehmen, die „Seele" nehme vermittelst der Sinne das außen Befindliche wahr, wie etwa der in einem Hause Sitzende die Umgebung durch die Fenster, wird folgende positive Erklärung gegeben (p. 56. 8. v. u.): „In Beziehung zum Auge und zur Form entsteht das visuelle Bewußtsein, und damit gleichzeitig Berührung (phassa), Gefühl, Vorstellung, Gedanke, Subsumption (oder Abstraktion, ekaggata), Realitätsgefühl (? jīvitindriyam) und Aufmerksamkeit — diese Zustände (dhammā) entstehen in Abhängigkeit voneinander (paccayato jāyanti), und kein erkennendes Subjekt wird dabei wahrgenommen."[1]

3. Die Zeit.

Dies alles steht durchaus im Einklang mit der prinzipiellen Tendenz des Buddhismus, sich auf die positive Erfahrung zu beschränken und transzendente Faktoren auszuschalten. Es ist nun von Interesse, zu sehen, wie dieser Grundsatz jetzt auch auf die Zeit, die, wie ich an anderer Stelle[2] ausgeführt habe, für die Beurteilung und Lösung des Ichproblems wichtigste formale Kategorie, ausgedehnt wird. Weder im Sutta- noch im Abhidhammapiṭaka scheint die Tragweite und erkenntnistheoretische Bedeutung der Zeit besonders gewürdigt oder auch nur beachtet zu sein. Das läßt sich allerdings nur mutmaßen, solange der Abhidhamma nicht genauer bekannt ist, aber an und für

[1] . . cakkhuñ-ca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuviññāṇaṁ, taṃ-sahajātā phasso vedanā saññā cetanā ekaggatā jīvitindriyam manasikāro ti evam-ete dhammā paccayato jāyanti, na h' ettha vedagū upalabbhati.

[2] Problem des Ich, S. 34, 37 ff.

sich wäre es leicht zu verstehen, daß erst die nach-kanonische Periode auf das Zeitproblem aufmerksam geworden wäre.

Es werden (II. 2. 9.) zunächst drei Arten oder Zustände von Zeit unterschieden: Vergangenheit, Zukunft, Gegenwart. Es gibt Zeit, welche existiert, und solche, die nicht existiert (koci addhā atthi koci na-tthīti). „Mit Hinsicht auf Vorstellungen (saṅkhārā), die vergangen, verflossen, entschwunden, von Grund aus verändert sind, ist keine Zeit. Mit Hinsicht auf Zustände (dhammā), die zur Reife gelangt sind (d. i. als Frucht früheren karmas), und auf solche, denen noch die Fähigkeit des Reifens innewohnt, und solche, die anderweitig zur Wiedergeburt führen, ist Zeit. Auch mit Bezug auf Wesen (sattā), die nach dem Tode anderswo wiedergeboren werden, ist Zeit. Mit Bezug auf Wesen, die nach dem Tode nicht wiedergeboren werden, gibt es keine Zeit. Ebenso gibt es für völlig erlöste Wesen (d. i. für diejenigen, welche das parinirvāṇa erlangt haben) keine Zeit — wegen ihres völligen Erlöstseins".[1]

Wenn hier von Zeit, addhā (ssk. adhvan), die Rede ist, so ist es nicht die reale, von dem Standpunkt des erkenntnistheoretischen Realismus transzendente, die offenbar unter kāla zu verstehen ist, sondern die subjektive Kategorie der Zeitlichkeit, vielleicht noch genauer die bewußte Zeitlichkeit oder die Vorstellung der Zeit. Der Buddhist ist so sehr Empirist, daß er die Realität des Seins und der Zeit davon abhängig macht, ob das Individuum sich ihrer bewußt wird. Er versteht eben unter ihr nur die Erscheinung derselben für ein Bewußtsein, und es ist daher nicht sinnlos, wenn er sagt: koci addhā atthi koci na-tthi. Das atthi („ist") fällt eben hier mit „bewußt sein" zusammen, während das gemeinsame grammatische Subjekt beider Sätze die transzendental bezogene Zeit bezeichnet, deren Fraglichkeit durch das gleichzeitige Bejahen und Verneinen besonders hervortritt. Die Zeit als subjektive Erscheinung wird nun abhängig gedacht von den saṅkhārā. Diese bringen demnach das Zeitbewußtsein hervor, stehen daher über demselben und sind nicht, wie die Zeit, bloß ideal, sondern relativ real. Wie sind nun aber diese saṅkhārā zu denken, zeitlich oder unzeitlich? Sie können jedenfalls nicht selbst als von dem addhā, d. i. der ideellen Zeit, umschlossen gedacht werden. Es bleibt also nur die Möglichkeit übrig, den kāla

[1] ed. Trenckner, p. 50.

die transzendente Zeit — falls diese Interpretation überhaupt richtig ist — für ihr reales fundamentum in Anspruch zu nehmen. Davon ist aber keine Rede, und wir werden wohl annehmen dürfen, daß das Problem gar nicht so weit fortgesponnen wurde. Man blieb bei den saṅkhārā stehen, betrachtet diese als die Bedingung der wahrgenommenen Zeit, ohne sich die Frage vorzulegen, in welcher realen Beziehung die saṅkhārā zur Zeit, als dem anscheinend umspannenden Prinzip stehen.

Es käme also für eine genauere Untersuchung vor allem darauf an, festzustellen, in welcher besonderen erkenntnistheoretischen Bedeutung die Ausdrücke addhā und atthi jeweils gebraucht werden. Da es aber zu weit führen würde, den vorliegenden Abschnitt von diesem Gesichtspunkt aus detaillieren und analysieren zu wollen, möchte ich nur diejenige Auffassung hervorheben, welche sich mir aus einer solchen Analyse ergeben zu müssen scheint.

Die transzendentale Beziehung der subjektiven Zeit, d. h. die transzendente Zeit, wird nicht bestritten. Nur hat diese an und für sich für uns keine Bedeutung, da sie nicht ins Bewußtsein fällt. Sie existiert also für mich und andere meinesgleichen nur dadurch, daß sie mir bewußt wird, und insofern, als sie mir bewußt wird. Diese ihre Gegenwart (die eine subjektiv-ideale ist) wird abhängig gedacht von Zuständen des Individuums (saṅkhārā) als ihren Bedingungen; mit diesen steht und fällt sie.

Nach bekannter buddhistischer Anschauung sind nun aber diese saṅkhārā unmittelbar abhängig von der in beständigem Kreislauf ins Unendlich zurückgehenden, aber nicht auch in die Zukunft hinein unendlichen avijjā — sie hören mit der Überwindung des „Nichtwissens" durch das Wissen oder das nirvāṇa auf. Eine Erörterung dieser Entstehungsgeschichte und genetischen Zusammenhänge der saṅkhārā gehört aber nicht hierher, sie bildet ein Kapitel des pratītya-samutpāda, den wir an dieser Stelle füglich beiseite lassen, und wird nur erwähnt, um zu zeigen, daß das Aufhören des Bewußtseins und damit der Zeit selbst ein tatsächlicher, aktueller Vorgang ist, über den man keinenfalls hinwegkommt.

Die bezügliche Darstellung des Milinda-pañha läßt demgemäß nur die eine Deutung zu, daß die Zeit im gewöhnlichen Sinne (kāla) etwas Transzendentes ist, daß sie aber, als subjektiv-ideale Form betrachtet, ebensowohl sein wie nicht sein kann, wobei ihr Sein und

Nichtsein von den das Bewußtsein ermöglichenden Voraussetzungen abhängt.

Es ist übrigens leicht begreiflich, wie diese und ähnliche Stellen zu der sicher irrtümlichen Ansicht führen konnten, der Buddhismus habe die Realität der Zeit geradezu geleugnet. Man fand hier die Zeitlichkeit als subjektive Anschauungsform stark betont und glaubte damit ohne weiteres die Zeit als eine transzendente Kategorie ausgeschaltet. Tatsächlich liegt aber die Sache so, daß eine Leugnung der Existentialität der Zeit gar nicht ins Auge gefaßt wurde. Ich möchte nun zwar nicht annehmen, daß eine derartige extrem-idealistische Auffassung der Zeitlichkeit ohne innere Wahrscheinlichkeit wäre, und ich habe selbst (Problem des Ich, p. 52) zu zeigen gesucht, wie sich auch ohne die Annahme einer transzendenten Zeit das Dasein widerspruchslos konstruieren ließe. Aber jedenfalls können Stellen, wie die angeführten, höchstens das eine beweisen, daß man schon zur Zeit des Milinda-pañha die ideale Zeit (addhā) von der existentialen (kāla) unterschied und die subjektive Zeit nicht schlechthin als seiend annahm, aber nicht, daß man die Zeit als transzendente schlankweg bestritt, wie die extrem-idealistische Auffassung einzelner Forscher behauptet.

Für die Beurteilung der in Frage kommenden buddhistischen Theorie ist nun aber die sich anschließende Erörterung[1] von entscheidender Wichtigkeit. Es wird da nach dem Grunde (mūlaṃ) der vergangenen, zukünftigen und gegenwärtigen Zeit gefragt. Nāgasena antwortet damit, daß er das Nichtwissen als mūlaṃ angibt. Im Anschluß an die avijjā werden dann die übrigen elf Glieder des paṭiccasamuppāda aufgeführt, und zwar in der üblichen Weise, wie z. B. auch im Mahā-Nidāna-Sutta (ed. Grimblot, p. 246) und Saṃyutta Nikāya XXII, p. 90. Die Aufzählung geschieht aber hier nur, um die Undenkbarkeit eines Anfangs zu zeigen. Milinda kann es nicht verstehen, daß ein Anfangspunkt undenkbar sei, worauf ihm der Weise bedeutet, daß die vergangene Zeit eben der Anfangspunkt sei.

Auf die Frage, ob sich denn über diesen Anfang gar nichts ausmachen lasse, erwidert Nāgasena, in gewisser Hinsicht sei es schon angängig, in anderer nicht. Aufgefordert, sich genauer zu erklären,

---

[1] II. 3. 1 ff. Trenckners ed. p. 50.

sagt der Weise: „Früher, o König, war in jeder Hinsicht jedes einzelne [Gegenstand unseres] Nichtwissens. Es ist uns, als wäre es nicht gewesen. In anbetracht dessen ist der erste Anfang unbekannt. Was aber nicht war, das wird; sobald es begonnen hat zu werden, löst es sich wieder auf. Mit Bezug hierauf ist der erste Anfang bekannt".[1]

Der Sinn dieser Stelle ist der, daß ein beliebiger Zustand sich bis zu einem gewissen Zeitpunkt, einer Grenze zurückverfolgen läßt, d. h. also, daß eine jede Individualität einen bestimmten Anfangspunkt hat. Dieser selbst ist aber eine Folge von etwas, von dem wir sagen müssen, „es war nicht" (nāhosīti); demgemäß war ursprünglich alles, mag es sich in einer Form darstellen, in welcher es wolle — avijjā, Nichtwissen.

Wie könnte hier avijjā anders gedeutet werden, als in dem Sinne von unserem individuell-zufälligen Nichtwissen des früheren Zustandes. Denn wenn wir sagen: „Das und das war nicht", so heißt dies nicht: „Es war ganz und gar nicht" — denn dann müßte etwas aus nichts entstehen können, was dem Inder als ein Unding vorkam, wenn auch gerade der spätere systematische Buddhismus das Prinzip einer Entstehung aus dem Nichts verfocht[2]; sondern es bedeutet, daß es nicht so, daß seine „Form" oder „Gestalt" eine absolut verschiedene war. Nur dann hat jener Satz einen Sinn, wenn avijja, Unwissenheit, so viel ist wie: von uns ungewußt und unbegriffen.

Man könnte nun versucht sein zu glauben, daß an der angegebenen Stelle statt der aus dem Zusammenhang sich ergebenden nächstliegenden Bedeutung von „Unkenntnis der ferneren Vergangenheit" jene andere Bedeutung von avijjā unversehens Platz greift, die diesem Terminus in dem paṭicca-samuppāda zukommt. Da kann er aber verschiedenes bedeuten, und die Glossen der späteren Scholastiker tragen eher dazu bei, das Urteil zu verwirren, als die Einsicht in den ursprünglichen, naiven Sinn zu fördern. Aber jedenfalls drückt er nicht unsere subjektive Unwissenheit und Unkenntnis des Anfangs aller Dinge aus. Denn diese wäre doch — von anderen Argumenten, nach denen man nicht lange zu suchen braucht, abgesehen — eine

---

[1] ed. Trenckner, S. 51.

[2] „asataḥ saj jāyate" wird von Vācaspati Miçra in der Sāṅkhya-Tattva-Kaumudī (Einleitung zu Kārikā 9) als buddhistischer Grundsatz angegeben. — Vgl. auch Garbe, Sāṅkhya-Philosophie, p. 228 ff.

bewußte Vorstellung, ein Gedanke, und käme zu viññāna zu stehen, wenn die Reihe überhaupt logisch-konsequent wäre, aber interessant ist es immerhin, daß zwei so disparate Dinge, wie unsere augenblickliche Unwissenheit und das den saṃsāra aus sich erzeugende Prinzip ohne Anstoß zu erregen gleich benamt wurden — benamt werden konnten. Es läßt sich gerade hieraus vielleicht entnehmen, daß die Vieldeutigkeit des Wortes ein Grund seiner Verwendung hinsichtlich eines Verhältnisses war, welches das dunkelste und unfaßbarste seiner ganzen Natur nach sein muß — des Ursprungs von Sein und Bewußtsein.

Für die Feststellung der in dem Milinda-pañha vertretenen Auffassung der Zeitkategorie kommt nun aber noch besonders die sich an den zuletzt erörterten Passus unmittelbar anschließende Diskussion in Betracht:

„Ehrwürdiger Nāgasena, was, ohne gewesen zu sein, wird, und nachdem es geworden ist, vergeht, das geht beiderseitig begrenzt (eigentlich abgeschnitten) unter". — „[Ja] o König, wenn das beiderseitig Begrenzte untergeht". — „Kann das beiderseitig Begrenzte sich weiterentwickeln (eig. wachsen)?" — „Ja, es kann sich weiterentwickeln". — „Nicht hiernach frage ich, sondern ob es von dem Punkte der Gegenwart aus (koṭito) [nach einer Seite hin] sich entwickeln kann?" — „Ja, es kann sich entwickeln". — „Gib ein Beispiel!" — Der Weise verglich es mit einem Baume: „Die skandhas sind nur die Samen des Leides". — „Lehrreich bist Du, ehrwürdiger Nāgasena."[1]

---

[1] Trenckners Ausg., p. 52.

Bhante Nāgasena, yam ahutvā sambhoti hutvā paṭivigacchati, nanu taṃ ubhato chinnam attham gacchatīti. — Yadi mahārāja ubhato chinnā attham (A. chinnam attham) gacchati ubhato chinnā sakkā vaddhetun-ti. Āma, sā pi sakkā vaḍḍhetun-ti. Nāham bhante etaṁ pucchāmi, koṭito sakkā vaḍḍhetun-ti. — Āma, sakkā vaḍḍhetun-ti. — Nāham bhante etam pucchāmi, koṭito sakkā vaḍḍhetun-ti. — Āma sakka vaḍḍhetun-ti. — Opammam karohīti. — Thero tassa rukkhūpamaṁ akāsi: khandhā ca kevalassa dukkhakkhandhassa bījanīti. — kallo si bhante Nāgasenāti.

Rhys Davids Übs. ib. p. 81. „But, reverend Sir, if that which was not, becomes, and as soon as it has begun to become passes again away, then surely being thus cut off at both ends, it must be entirely destroyed?" „Nay, surely, o king, if it be thus cut off at both ends, can it not at both

Diese Auseinandersetzung läuft darauf hinaus, daß die Wirklichkeit nach den zwei Dimensionen der Vergangenheit und Zukunft hin auf einen Punkt reduziert ist. Also auch hier haben wir es mit der Frage nach dem Wesen der Zeit zu tun. Um aber der an dieser Stelle vertretenen Anschauung möglichst gerecht zu werden, sehen wir uns veranlaßt, einen geschichtlichen Rückblick auf die früheren Begriffsbestimmungen der Zeitkategorie zu werfen.

---

ends be made to grow again?" „Yes, it might. But that is not my question. Could it grow again from the point at which it was cut off?" „Certainly." „Give me an illustration." Then the elder repeated the simile of the tree and the seed, and said that the skandhas (the constituent elements of all life, organic and inorganic) were so many seeds, and the king confessed himself satisfied.

Die Stelle ist im Pālitexte ohne Zweifel verderbt. Rhys Davids bemerkt zu dem Wechsel des Geschlechts chinnaṃ — chinnā (p. 82, Anm. 2): „possibly the word ignorance has been dropped out. Trenckner says the passage is corrupt, and the Siṃhalese is so involved as to be unintelligible". Der Vorschlag Rhys Davids ist unannehmbar. Eine Reinigung des Textes ist nur durch Vergleichung der Handschriften möglich. Ich möchte indessen auf folgendes hinweisen. Zunächst deutet das erste „Āma, sā pi etc." darauf hin, daß eine Frage des Milinda unmittelbar vorausgeht. Ich interpungiere also in dem vorangehenden Satze zwischen gacchati und ubhato und betrachte den ersten Satzzusammenhang als Antwort des Nāgasena auf die vorangehende Frage des Königs, den zweiten als die sich weiter anschließende Frage desselben. Diese letztere lautet demnach: Ubhato chinnā sakkā vaḍḍhetum?, worauf die genau entsprechende Antwort erfolgt: Āma, sā pi sakkā vaḍḍhetum. Nun bleibt aber immer noch der Wechsel des Geschlechtes von chinnaṃ zu chinnā zu erklären. Man könnte entweder mit Rhys Davids ein feminines Substantiv zu chinnā ergänzen (aber jedenfalls nicht avijjā); oder einen maskulinen nom. plur. — etwa khandhā entsprechend der endgültigen Entscheidung „khandā ca kevalassa dukkhakkhandassa bījānīti" — allerdings müßte dann auch das verbum finitum in den Plural gesetzt werden; oder aber chinnā ist ein subst. fem. und bedeutet „etwas Begrenztes", eine Gebrauchsweise, die aber erst anderweitig belegt werden müßte, ehe man sie zur Erklärung heranzieht. Einstweilen, d. h. bis eine genauere Feststellung auf Grund von Handschriften erfolgt, neige ich noch am ehesten zu der Annahme, daß man es hier mit einer, bei laxer Ausdrucksweise ja recht wohl denkbarer Metabasis aus dem sächlichen ins weibliche Geschlecht zu tun habe, und lege daher auf den Geschlechtsunterschied kein weiteres Gewicht.

Wenn man den Begriff der Zeit in die Vergangenheit zurückverfolgt, so stellt sich heraus, daß derselbe erst verhältnismäßig junger Entstehung ist. Im Ṛgveda kommt das Wort kāla nur an einer Stelle vor, und zwar in einem der spätesten Teile (X, 42, 9), und überdies mit der Bedeutung der bestimmten Zeit (= ved. ṛtu). Selbst in der älteren Brāhmaṇa-Literatur, in welcher das Wort anfängt häufiger zu werden, herrscht noch die Anschauung einer bestimmten Zeitspanne vor, so daß auch in jener Periode die Zeit als Begriff offenbar noch nicht in das Bewußtsein getreten war.[1] Von da an tritt aber die Zeit als der urgewaltige Schöpfer, als das eigentliche Prinzip des Seins immer mehr in den Vordergrund; im Atharvaveda wird sie an einer Stelle (XIX, 54) als der Ursprung der Gewässer (kālād āpaḥ samabhavan), an einer anderen (XIX, 53) als Vater Prajāpatis, Träger des Brahman und Parameshṭhin, als Erzeuger des Svayambhū bezeichnet.[2] Über die Bedeutung des kāla-vāda, jener Lehre, welche die Zeit als das Absolute betrachtet und alles aus ihr ableiten möchte, im Mahābhārata, hat Schrader a. a. O. eingehender gehandelt: auch damals noch war man sich weder der Naivität bewußt, die darin liegt, die Zeit als eine reale Größe von allerdings unbestimmten Umfang sich vorzustellen, noch dachte man daran, zwischen einer bewußtseins-immanenten und -transzendenten Zeit zu unterscheiden; denn die Stelle, welche Schrader in entsprechendem Sinne aufzufassen versucht (XII, 227, 29): kālaḥ kāle nayati mām, „Die Zeit führt mich in der Zeit“, läßt andere, jedenfalls näher liegende Deutungen zu, wenn sie überhaupt ernst zu nehmen ist. Es liegt also hier noch nichts vor, was man eine systematische Theorie nennen könnte; es sind Spekulationen von dem jener Epoche eigenen teils pantheistischen, teils materialistischen, teils animistischen Charakter, die, von dem genetischen Gesichtspunkt aus betrachtet, sehr beachtenswert sind, aber doch nur von geringem Interesse, soweit philosophische Probleme in Frage kommen. Zu einer systematischen Form hat es auch in der Folgezeit der kāla-vāda nicht gebracht, obwohl Schrader (p. 27) darauf hinweist, daß aus den durch Malayagiri im Kommentar zur Nandī überlieferten Zitaten auf das derzeitige Vorhandensein eines speziellen Lehrbuches des kāla-vāda zu schließen sei. Der Ausdruck

[1] Vgl. Schrader, „Über den Stand der ind. Phil. etc.“, p. 19.
[2] Vgl. Deussen, Allgem. Gesch. der Philos. I, p. 210f.

„Lehrbuch" dürfte hier eben schwerlich am Platze sein; denn die abfällige und ins Lächerliche ziehende Beurteilung Malayagiris deutet darauf hin, daß man jene kālavādins überhaupt nicht ernst nahm. Auch Gauḍapāda, der Verfasser der Kārikā zur Māṇḍūkyā-Upanishad, welcher so ziemlich am Anfang der eigentlich systematischen Philosophie steht, erwähnt die „Kāla-Theoretiker" (Kāla-cintakā I, 8) und „Kāla-Kenner" (kāla-vido II, 24) in einer Weise, die nur den Schluß auf die völlige Bedeutungslosigkeit dieser Schule zuläßt; Çaṅkara erwähnt sie in seinem Kommentar überhaupt nicht, und Ānandagiri identifiziert in der zugehörigen Glosse jene kāla-vādins mit den jyotirvidaḥ, d. h. den Astronomen[1], und dazu stimmt vorzüglich, daß der Astronom Varāhamihira († 587 A. D.) im Eingang seiner Bṛhat-Saṃhitā[2] den Kālavāda unmittelbar dem Sāṅkhya- und Vaiçeshika-Systeme zur Seite stellt: der Astronom machte es da gerade so wie der Grammatiker, wenn dieser das Pāṇini-darçaṇam zur Philosophie rechnet[3] und behauptet, die Grammatik (vyākaraṇa-çāstram) müsse wegen ihrer Zweckdienlichkeit zur Erreichung des höchsten Zieles studiert werden (l. c. p. 147).

Sehen wir nun von dieser Lehre des kāla-vāda, von dem uns aber nichts weiter berichtet wird, und der naturgemäß nur eine untergeordnete Rolle spielen konnte, ab, so enthält, wie es ja auch bei dem metaphysik-feindlichen Charakter des ursprünglichen Buddhismus zu erwarten ist, das Sutta-Piṭaka nichts, was irgendwie auf die Auffassung und den Begriff der Zeit einen Schluß gestattete. Das Māluṅkyāputta-Sutta, das 63ste des Majjhima-Nikāya (I, 426 ff.), und Aggi-Vacchagotta-Sutta, das 72ste derselben Sammlung (I, 483 ff.), lassen die völlige Gleichgültigkeit Buddhas gegenüber Fragen, wie die nach der Dauer der Welt, nach einem zeitlichen Leben im Jenseits, deutlich erkennen. Diese Indifferenz gegenüber einer theoretischen Naturbetrachtung, die wir an anderer Stelle ausführlicher charakterisiert haben, hinderte aber auch noch zur Zeit der Entstehung des Abhidharma eine ernstliche Beschäftigung mit derartigen spekulativ-naturwissenschaftlichen Problemen, und erst im Milinda-pañha, welcher

[1] Zu I, 8: jyotirvidāṃ kalpanāprakāram āha | kālād iti |
Zu II, 24: kālaḥ paramārtha iti jyotirvidaḥ |

[2] Hsg. von Kern, Calc. Bibl. Ind. 1865. Vgl. Thibauts Einl. zu seiner Ausg. der Pañca-siddhāntikā. Ben. 1889.

[3] Vgl. Sarva-darçana-saṅgraha (Kalk. 1858), p. 135 ff.

noch in enger Beziehung zu dem Tripiṭaka steht, aber doch schon den Geist der kommenden Systematik spüren läßt, begegnen uns, wenn auch keine streng-dialektischen Erörterungen, so doch Begriffe und Definitionen, welche eine lange Schulung des begrifflichen Denkens und in gewissem Sinne auch eine systematische Gründlichkeit der logischen Entwicklung erkennen lassen. Man wird sich dessen recht wohl bewußt, wenn man jene eigentümliche Stelle des Milinda-pañha näher ins Auge faßt, welche uns zu dieser rückschauenden Betrachtung über die Zeitvorstellung der vorbuddhistischen Literaturepochen veranlaßte.

Verschiedenes läßt sich jener Stelle entnehmen. Zunächst, daß die Zeit schon auf die momentane Gegenwart reduziert war. Diese selbst war nach den zwei Seiten der Vergangenheit und Zukunft hin „abgeschnitten" (chinnā) — also die Beschränkung der realen Zeitlichkeit auf den unteilbaren Punkt des Jetzt wurde schon damals als eine notwendige Konsequenz des positivistischen Denkens erkannt.

Ferner läßt jenes Gespräch erkennen, daß man mit der Subjektivierung der Zeit Ernst machte, daß man sich darüber klar war, der Zeit nur als eines ideellen Phänomens bewußt zu sein — eine Annahme, die ja nur die Konsequenz jener anderen ist, daß nur die Gegenwart auf aktuelle Bedeutung Anspruch erheben kann. Denn wenn Vergangenheit und Zukunft nicht real sind, so sind sie entweder absolut nicht oder nur phänomenal. Da das erstere zu behaupten nicht angeht, insofern die Vergangenheit und Zukunft doch in einer unbezweifelbaren Beziehung zu einander wie zur Gegenwart stehen, so bleibt nur übrig, sie ideell aufzufassen, und diesen Schritt hatten die Buddhisten schon um Christi Geburt getan. Die hiermit eng zusammenhängende, in seiner endgültigen Antwort zum Ausdruck kommende Ablehnung des Ausdrucks koṭito „von der punktuellen Gegenwart aus" (d. h. nach der Zukunft hin) durch Nāgasena läßt sich so leicht erklären: er will eben jeden Anlaß vermeiden, die Vermutung aufkommen zu lassen, als ob die Zukunft etwas Reales, etwas Seiendes, etwas Existentes wäre. Er behauptet auch nicht das Gegenteil davon, nämlich daß sie etwas Irreales oder Nicht-Seiendes wäre, denn er fürchtet mit Recht, dadurch nur wieder eine nicht minder verwerfliche und gefährliche Anschauung wachzurufen, insofern er selbst von jeder Dogmatik hinsichtlich seines erkenntnistheoretischen Standpunktes frei ist. Indem er also eine Veränderung, eigentlich

Wachstum (vaḍḍhetuṃ), zugibt, hält er doch indirekt an der punktuellen Gegenwart fest, indem er jene auf die khandhas, die psychischen Zustände, bezieht, die letzteren aber auf das Leiden, das dukkhaṃ, das immer da ist, solange psychisches Sein in zeitlicher Form existiert.

Man wird aber vielleicht einwenden, diese ganze Erörterung über das Zeitproblem habe doch herzlich wenig mit der Frage des Ich zu tun und passe überhaupt nicht in die vorliegende Abhandlung hinein. Ich möchte indessen einer solchen Annahme entgegenhalten, daß philosophische Probleme ohne Berücksichtigung der Zeitkategorie sich überhaupt nicht auch nur einigermaßen befriedigend beantworten lassen. Gerade deshalb, weil in dem besprochenen Passus der „Fragen des Milinda“ eine präzisierte Auffassung der Zeitlichkeit vorliegt, ist derselbe für die buddhistische Weltanschauung von so außerordentlicher Wichtigkeit, und es wird unsere nächste Aufgabe sein, die jener Darlegung zu Grunde liegenden Ansichten mit besonderer Beachtung ihrer Beziehung zum Erkenntnisproblem zu analysieren.

Fünfter Abschnitt.

Die spätere Lehrentwicklung.

Soeben wurde gezeigt, wie der Buddhismus um den Beginn unserer Zeitrechnung sich schon zwei philosophische Einsichten zu eigen gemacht hatte: die Reduktion der aktuellen Zeit auf die momentane Gegenwart und die Erkenntnis der Idealität des Zeitlichen, soweit es für uns als Gegenstand der Erfahrung in Betracht kommt. Entsprechend jener Beschränkung auf den nach beiden Seiten abgeschnittenen Nullpunkt der Gegenwart mußte auch die Vorstellung des Ich, soweit diesem überhaupt noch irgendwelche Aktualität beigelegt wurde, auf die des gegenwärtigen Augenblicks eingeschränkt werden. Wir finden diesen Gedanken nirgends ausdrücklich ausgesprochen, aber er ist nichts als eine selbstverständliche Konsequenz der anderweitigen Voraussetzungen. Hatte man bisher die Gesamtheit der skandhas, also das, was wir heute unter dem „empirischen" oder „zusammengesetzten" Ich verstehen, als „Ich" betrachten zu können geglaubt, so wurde diese Vorstellung jetzt noch weiter beschränkt, und zwar auf die momentane Gegenwart. In diesem Sinne kann auch schließlich von einem „Zunehmen", einem „Wachsen" geredet werden, indem eben jeder einzelne dieser Zeitpunkte mit einem Merkmale behaftet ist, das, wie die Folge auf die Ursache, auf die fünf skandhas oder psychischen Elementgruppen zurückgeführt werden kann. Dieses Gesamtcharakteristikum der skandhas, welches sich zu den letzteren nicht etwa in einem absoluten Kausalverhältnis, sondern nur in einer Art von Beziehung befindet, ist nun das dukkham (ssk. duḥkham), d. h. auf deutsch mit nicht ganz genauer Entsprechung, weil zu prononziert: das Leid.

Diese auf den ersten Blick vielleicht etwas abstrus erscheinende Behauptung entbehrt indessen nicht einer faktischen Unterlage. Es kommt eben darauf an, wie man die Motivation zum Handeln auffaßt. Ich habe mich an anderer Stelle[1] dahin ausgesprochen, daß diese wesentlich durch die Gefühle der Lust und Unlust vermittelt wird, durch das erstere in der Gestalt der lusterweckenden Hoffnung und Begierde, durch das andere, insofern die noch unbefriedigte, also unlustbehaftete Gegenwart ein beständiger Sporn zur Tätigkeit ist. Da nun aber doch auch die Hoffnung und Begierde eine illusorische Lust sind, indem eben das erstrebte Glück immer erst in der Zukunft verwirklicht werden soll, für die Gegenwart also nicht in Betracht kommt, so bleibt auch hier als Motivationsmoment nur die Unzufriedenheit mit dem bisherigen Zustande übrig, also die Unlust. Nun ist aber leicht zu zeigen, daß jeder Bewußtseinsaugenblick von einem Motiv zum Handeln getragen wird, da ja sonst die tatsächliche Kontinuität der menschlichen Tätigkeit nicht stattfände; und so ist man auf Grund einer rein-sachlichen Feststellung veranlaßt, die Unlust als das allgemeinste Charakteristikum des Bewußtseins abzuleiten. Daß diese Unlust auf ein Minimum reduziert werden kann — nämlich wenn die kommenden Eventualitäten klar vorausgesehen werden, und ein zielbewußtes Handeln alle weiteren unlusterregenden Faktoren aus seiner Bahn fernzuhalten weiß —, ändert prinzipiell nichts daran, daß eben die Unlust infolge ihrer Notwendigkeit als Tätigkeitsantrieb der stete Begleiter des Bewußtseins ist.

Genau dieselbe Anschauung liegt nun auch vor, wenn der Buddhismus die Unlust als das einzig Beständige, weil mit einem jeden Bewußtseinsmoment unlösbar Verknüpfte, bezeichnet. Sie wird ihrerseits wieder auf die skandhas oder psychischen Zuständlichkeiten zurückgeführt. Das ist eigentlich keine Erklärung, sondern nur eine Feststellung. Eine Erklärung jener Beziehung hat der Buddhismus nicht versucht, weil er zu sehr konsequenter Positivismus war und sein philosophisches Konto nicht mit metaphysischen Hypothesen belasten wollte. Daher gelang es aber auch dem Buddhismus nicht, die erkannte Alogicität wieder einem höheren Prinzip unterzuordnen, wie wir es tun, wenn wir die mit dem Handeln notwendig verknüpfte Unlust als conditio sine qua non der Tätigkeit auffassen und

[1] Das Problem des Ich, S. 79 ff., 87.

die Tätigkeit als einen logischen Ausfluß eines teleologischen Weltplanes betrachten. Zu derartigen Erklärungen hat es also der Buddhismus nicht gebracht, und aus diesem Grunde ist es ihm auch nicht gelungen, sich aus dem individuellen Pessimismus und Miserabilismus zu einer von höheren Gesichtspunkten getragenen Weltanschauung emporzuschwingen.

Und doch war eigentlich mit der so äußerst scharfsinnigen Zergliederung des empirischen Ich der Punkt erreicht, von wo der Übergang zu einer transzendentalen Deutung des psychisch Immanenten nicht schwer fallen konnte. Denn wer auch nur ein klein wenig das Bedürfnis verspürt, die Tatsachen miteinander in einen inneren logischen Zusammenhang zu bringen, wird sich nicht damit zufrieden geben können, die Momentaneität des diskursiv Bewußten als letztes erreichbares Faktum hinzunehmen, sondern er wird sich instinktiv genötigt fühlen, doch zum mindesten einen Träger, ein Subjekt der Bewußtseinsmomente zu hypostasieren. Wenn der Buddhismus diesen Schritt nicht getan hat, auch späterhin nicht, wo doch die Lehre in verschiedene Systeme zersplitterte, so lag dies vor allem an seiner extrem positivistischen Tendenz, die ihm verbot, über das in der Erfahrung Gegebene hinaus zu spekulieren, dann aber auch daran, daß die Anerkennung eines Subjektes den radikalen Bruch mit dem wichtigsten und wesentlichsten Grundsatz jener Weltanschauung, für welche eben die Leugnung des ātman oder transzendenten Ich entscheidend war, bedeutet hätte. Daß einzelne Anhänger des Buddhismus der Denknotwendigkeit, ein Substrat der Bewußtseinsvorgänge anzunehmen, unterlagen, dafür ist eine hohe Wahrscheinlichkeit vorhanden; nur bedeutete eben dieser Schritt den Abfall vom Buddhismus und den Übertritt zu dem brahmanischen ātmavāda der Upanishaden und des Vedānta, und daß solche „Überläufer zu den Tīrthyas" (titthiya-pakkantaka, Mil. Pañha ed. Trenckner p. 310) keine Seltenheit waren, geht aus den Texten zur Genüge hervor.

Indessen mag es auch vorgekommen sein, daß der ātmavāda von Buddhisten selbst proklamiert wurde, ohne daß sie sich des schneidenden Widerspruchs bewußt wurden, in welchem sich derselbe zu einem Hauptprinzip ihrer Weltanschauung befand. So wird in tibetischen Quellen[1] berichtet, daß gegen Dhītikas Ende — es ist

[1] Wassiljeff I, p. 57.

derselbe Dhītika, der, aus Ujjayinī stammend, dem Upagupta, Açokas berühmtem Zeitgenossen und Führer der Sthaviras auf dem Konzil zu Pāṭaliputra, im Lehramte folgte und ein Zeitgenosse des Königs Minara (= Μένανδρος, Milinda) von Tukhāra (= Baktrien) war — „die Geistlichen im Königreich Maru sich versammeln", um die Lehre eines gewissen Vatsa, der die Realität des Ich behauptete, zu verdammen. Damals soll auch die Anerkennung des anātma-vāda als entscheidend für die Zugehörigkeit zum Buddhismus aufgestellt worden sein. Jedenfalls geht daraus, daß jene doch rein philosophische Frage zu einem Konzile und einer ausdrücklichen Verurteilung des ātma-vāda als einer häretischen Lehre Veranlassung gegeben hat, hervor, daß einerseits der in der natürlichen Entwicklung des Systems begründete Übergang zu der Anerkennung eines Subjekts schon beträchtliche Zeit vor Beginn unserer Zeitrechnung als ein Bedürfnis empfunden wurde und ferner, daß man sich der grundlegenden Bedeutung der positivistischen Subjektsleugnung als des wichtigsten und entscheidendsten Grundsatzes immer deutlicher bewußt geworden war. Vatsa soll samt seinen Anhängern die von ihm aufgestellte Lehre widerrufen haben. Falls aber unter diesen die Schule der Vatsīputriyas zu verstehen wäre, die selbst eine Abteilung der Sthaviras bildeten, so ließe dies erkennen, wie bedenklich weite Kreise schon damals brahmanische Einflüsse im buddhistischen Geistesleben gezogen hatten.[1]

Es wäre nun von höchstem Interesse, festzustellen, in welchem Umfange die einzelnen Sekten an derartigen Umbildungen der Lehre beteiligt waren. Dieses Problem ist aber ohne Zweifel eines der schwierigsten und verwickeltsten der indischen Kulturgeschichte. Lehrbücher der Schulen selbst, die möglicherweise überhaupt nicht existiert haben, sind uns keine erhalten[2], und so sind wir auf die vielfach

---

[1] Ich lasse es dahingestellt, wie mit der angegebenen Widerrufung des Vatsa die Angabe des Dsham-jang-bschadpa in seinem Werke über die spätbuddhistischen Siddhāntas, nach welcher die Vatsīputrīyas eine der fünf Sekten wären, die das transzendente Ich anerkannten, zu vereinbaren ist (Wass. I, 269).

[2] Nach Wass. I, p. 62 sind, was die Sūtras und Abhidharmas betrifft, von den Schriften und Lehren der verschiedenen Sekten des Hīnayāna „nur die Produkte zweier Schulen, der Vaibhāshikas und Sautrāntikas, in denen sich alle ihnen vorausgegangenen achtzehn miteinander verschmolzen haben, bis auf uns gekommen". Vgl. ebd. 114.

widerstreitenden Mitteilungen der späten tibetischen Berichte angewiesen, von denen das in Wassiljeffs Buddhismus I. (223 ff.) aus dem Tibetischen übersetzte Werk des Vasumitra „Das die Verschiedenheit der Hauptmeinungen ordnende Rad" (samayabedhoparacanacakra) das wertvollste sein dürfte. Leider sind die Unterscheidungsmerkmale der einzelnen Lehren zu summarisch und prinziplos angegeben, als daß sie sich kritisch verwerten ließen. Auch lassen einzelne Angaben, wie z. B. die über die verschiedenen Arten von Unzusammengesetztem (S. 264, 270, 282 d. dtsch. Ausg.) vermuten, daß sie sich eher auf die Endpunkte der Lehrentwicklungen innerhalb der einzelnen Schulen beziehen als auf die Zeit ihrer Entstehung. Von größerer Bedeutung ist in Anbetracht des gegenwärtigen Standes unserer Kenntnisse ohne Zweifel das Kathā-vatthu, welches vor allem deswegen von maßgebender Bedeutung ist, weil es eine genaue Darstellung des der Pāliüberlieferung zu Grunde liegenden Theravāda bietet.

Rhys Davids gibt in der Einleitung zum zweiten Bande seiner Übersetzung des Milinda-pañha (Sacred Books of the East vol. XXXVI. p. XX. ff.) seiner Überzeugung Ausdruck, daß der Standpunkt des Kathā-vatthu mit dem des Milinda-pañha genau übereinstimmt. Auch tritt diese innere Beziehung und Zusammengehörigkeit der beiden Werke aus der von Rhys Davids im „Journal of the Royal Asiatic Society" 1902 (The sects of the Buddhists. Schools of Buddhist belief.) veröffentlichten Übersicht der in dem Kathā-vatthu diskutierten Lehrmeinungen deutlich hervor. Das ist ja aber nur natürlich und eigentlich selbstverständlich, indem der Milinda-pañha in Ceylon und den abhängigen Gebieten von jeher ein fast kanonisches Ansehen genoß. Für Buddhaghosa, den berühmten Kirchenlehrer und Verfasser von Kommentaren zu den Piṭakatexten, bedurfte es keiner weiteren Bekräftigung einer Lehre, wenn dieselbe durch Nāgasena vertreten worden war.[1] Wenn wir aber weiter in Betracht ziehen, daß die Heimat der „Fragen des Milinda" das nördliche Indien, genauer noch der nord-westliche Teil desselben gewesen sein muß[2], — eine

[1] kim ettha aññena vattabbam? Vuttam etaṃ Nāgasenattherena' eva Milinda-raññā putthena (Sumaṅgala Vilāsinī, p. 275). Vgl. Rhys Davids l. c. vol. I, p. XVI.

[2] Rhys Davids, Einl. zu Qu. of Mil. I, p. XLIV. „The writer of the Questions of Milinda resided in the far North-West of India, or in the Panjāb itself".

Vermutung, die dadurch gestützt wird, daß der Schauplatz der Gespräche des Königs mit dem buddhistischen Weisen in einer Entfernung von nur zwölf Yojanas von Kashmīr sich befindet[1], — so dürfen wir bei der immensen Bedeutung jenes Gebietes für die Verbreitung des Buddhismus nach Baktrien und überhaupt in die westlichen Länder annehmen, daß die Lehrauffassung des Milinda-pañha für ein außerordentlich weites Gebiet maßgebend war. Eine indirekte Bestätigung dieser an und für sich sehr wahrscheinlichen Hypothese liegt darin, daß es auch in Bunyiu Nanjio's „Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripiṭaka" verzeichnet ist (No. 1358. „Translated under the Eastern Tsin Dynasty", 317—420), und daß verschiedene Versionen desselben in chinesischen Übersetzungen festgestellt worden sind.[2] Es scheint überhaupt ein standard work der Sthaviraschule gewesen zu sein, indem es auch in der Abhidharmakoça-vyākhyā erwähnt wird[3], und zwar nicht erst im Kommentare des Yaçomitra, sondern in dem Texte des Vasubandhu selbst.[4] Der Abhidharmakoça aber, dessen Entstehungszeit nach S. Lévi (Journ. As. XVI. 546, Comptes rendus etc. p. 235) in das 6. Jahrhundert fällt, gehört der Sarvāstivāda-Schule an, also derselben, der auch der südliche Hīnayāna der Sthaviras angehört.[5] Den genaueren Nachweis dieser Beziehungen zu erbringen, wird indessen erst dann möglich sein, wenn das umfangreiche Material, welches vorläufig noch in den

[1] Mil. Pañha ed. Trenckner, p. 82.

[2] Vgl. Rhys Davids, Einl. zum zweiten Bande seiner Übs. des Mil. Pañha, p. I ff. S. Lévy, Transactions of the Ninth International Congress of Orientalists I, p. 518.

[3] Burnouf, Introduction etc., p. 570.

[4] S. Lévy in „Comptes rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres" 1893, p. 232. Barth, „Revue de l'Histoire des Religions" 1893, p. 258. Rhys Davids, Qu. of Mil. II, p. XVII.

[5] Ryauon Fujishima, Le Bouddhisme Japonais, p. 1. Wassiljeff, Buddh. I, p. 77. „Eine unter den Hīnayānisten berühmte Persönlichkeit ist, und zwar unbestritten, Vasubandhu, der Verfasser des Abhidharma-koça, welcher alle, die andere Hauptschule, die Hīnayāna-Sautrāntikas, charakterisierenden Ideen in seinem Werke zusammenstellte; die Legenden machen ihn in den chinesischen Berichten zu einem Zeitgenossen des Vikramāditya, in den tibetischen zu dem des Gambhīrapaksha(?)." cf. Tāran. Kap. XXII. Btr. der Chronologie des Vasubandhu vgl. Max Müller, „India what can it teach us?", p. 302 ff.

tibetischen und chinesischen Bibliotheken schlummert, zugänglich gemacht sein wird. Vorläufig sind wir in dieser Hinsicht vielfach noch auf vage Hypothesen hingewiesen.

Auch die Frage, ob und inwiefern jene Sthaviralehre, deren wichtigstes Werk in der Folgezeit das genannte Werk des Vasubandhu war, dem Gesetze der Entwicklung unterworfen gewesen ist, das im Osten nicht minder einschneidende Umwandlungen herbeiführte, wie in der Philosophie des Westens, entzieht sich noch der Beurteilung. Jedenfalls scheint sich Vasubandhu überhaupt nicht streng an eine bestimmte Schule angeschlossen zu haben, und wenn er sich auch mit Vorliebe auf die Haupttexte der Sarvâstivâdins bezieht, so hat er doch auch den übrigen siebzehn Schulen des Hînayâna manches entnommen.[1] Durch diesen Eklekticismus und die damit zusammenhängende Unabhängigkeit von einer einzelnen Sekte erklärt es sich auch, daß der Abhidharma-koça über alle Lehrentwicklungen der übrigen Schulen gestellt wird. Er gehört aber daher schon einem anderen Milieu an, das von dem des vorchristlichen Buddhismus unendlich verschieden war. In welchem Grade die Erkenntnistheorie durch derartige Abweichungen vom früheren Lehrstandpunkt betroffen war, läßt sich erklärlicherweise nur schwer ermitteln; doch wird man wohl annehmen dürfen, daß der Sarvâstivâda mehr und mehr zu einem realistischen Materialismus neigte, wie er uns z. B. in der japanischen Kou-cha-shû (Fujishima l. c.) und in dem von Çankara im Çârîraka-Bhâshya II, 2. 18—28 kritisierten Systeme des Sarvâstivâda bzw. Bâhyârthavâda entgegentritt.[2] Aber in einer Hinsicht wenigstens ist sich auch in dieser stark dem Realismus zuneigenden Lehre der Buddhismus treu geblieben: in der entschiedenen Leugnung des âtman. So werden[3] die im Brahmajâla-Sutta erörterten 62 Irrlehren, die hinsichtlich des Ich möglich sind, zurückgewiesen; die Wesenlosigkeit der dharmas wird

[1] Fujishima, l. c. p. 1.

[2] Die von Wassiljeff I, p. 109 aufgestellte Behauptung: „die ersten Buddhisten bekannten sich noch zu der Existenz der Materie oder der äußern Welt: sie handelten von den Atomen“ ist nach unseren ausführlicheren Darlegungen mindestens für den anfänglichen Buddhismus nicht zutreffend.

[3] Msk. Burnouf, f. 216 b.

genau so hervorgehoben, wie in den älteren Literaturwerken[1]; wenn wir den Angaben Fujishima's (l. c. p. 12) Glauben schenken dürfen, würde sogar das Çāstra nur deshalb alles so genau erklären, um den Geist von der Vorstellung des Ich zu befreien.[2] —

Doch wir sind mit den letzten Andeutungen schon um Jahrhunderte der älteren Entwicklung des Buddhismus vorausgeeilt: es dürfte jetzt angebrachter sein, den Blick auf die Zusammenhänge der Lehre, soweit sie in den engeren Bereich unserer Aufgabe fallen, zurückzuwenden, um festzustellen, ob nicht einige greifbare Resultate mit Hinsicht auf die Geschichte des Buddhismus sich auf Grund der bisherigen Darlegungen ergeben.

Wir haben zuletzt den Milinda-pañha ins Auge gefaßt und sind unter Zuhilfenahme innerer Zeugnisse zu der Annahme gelangt, daß er im nördlichen Indien, in der Nähe von Kashmir, vielleicht in Kashmir selbst, oder aber auch in Gandhāra (dem heutigen Kabulistan), möglicherweise sogar noch weiter nach Osten hin zu Hause ist.[3] Nach den Feststellungen von Rhys Davids p. XXVII kann es keinem Zweifel unterliegen, daß dem Verfasser des Milinda-pañha der Schriftkanon in wesentlich gleicher Gestalt bekannt war, wie er

---

[1] l. c. f. 36 b: sarvadharmā anātmāna iti.

[2] Si ce çāstra explique si minutieusement toutes choses c'est pour débarrasser l'esprit de l'idée de moi, et lui faire comprendre ainsi la vérité, afin de faire parvenir l'être vivant au Nirvāṇa.

Introd. p. XIV. Le but du matérialisme bouddhique à en croire les docteurs, est de détruire l'illusion relative à la réalité du moi . . . Le moi (ātman) n'est pas réel en soi, ce n'est qu'une combinaison éphémère des cinq aggrégats (skandhas) qui sont l'unique réalité.

[3] Sāgala, die Residenz des Milinda, dürfte doch eher mit dem Nearch b. Arrian Indica 22, 4 erwähnten, zwischen Indus und Arabis in Gedrosien gelegenen Σάκαλα identisch sein, als entsprechend der Annahme von Rhys Davids (Einl. zu Qu. of Mil., p. XXIII) auf einer Insel des Indus mit Namen Alasanda gelegen haben. Es liegt nämlich gar keine Veranlassung vor, das dīpa in dem Kompositum Alasandadīpa im Sinne von Insel aufzufassen, zumal in dem in Betracht kommenden Zusammenhang des Mil. Pañha (III. 7. 4, Trenckner 82) unmittelbar vorher von Jambudīpa die Rede ist — ein deutlicher Hinweis, daß es sich entweder um das Reich Alexanders des Großen i. a. oder um einen bestimmten, und zwar den nächstliegenden östlichen Teil desselben handelt. Vgl. auch Burnouf, Introd. I, p. 620 f.

uns in der Päliredaktion vorliegt; dies, in Verbindung mit dem Umstand, daß dem Milinda-pañha bei den ceylonesischen Theras fast kanonisches Ansehen zuteil wurde, und daß die dogmatische Tendenz desselben genau mit der des Kathävatthu, jenes spezifisch apologetischen Werkes der Sthaviras, übereinstimmt[1], kann als ein entscheidender Beweis für die Zugehörigkeit des Milinda-pañha zu dem Schriftkanon der Sthaviras betrachtet werden. Aber wie hat man sich dieses Verhältnis vorzustellen? Innere Beweisgründe lassen über diese Frage im Stich, und wir müssen weiteres Material heranziehen, um sie beantworten zu können.

Wir wissen, daß der Milinda-pañha frühestens zu Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts verfaßt sein kann, indem König Menander, der für unseren Text schon legendär geworden ist, etwa bis zum Jahre 110 v. Chr. regierte.[2] Da nun der Milinda-pañha mit den Grundsätzen des für den ceylonesischen Theravāda maßgebenden dritten Konzils, welches unter Açoka in Pāṭaliputra abgehalten wurde, übereinstimmt, so sind zwei Möglichkeiten ins Auge zu fassen: entweder war die Sthaviralehre in der Fassung des Kathāvatthu nach jenem Konzil in den östlichen Ländern verbreitet und gab dann hier die Grundlage für die gleiche Tendenz des Milinda-pañha ab, oder aber der unter Açoka sanktionierte Standpunkt war selbst sekundären Ursprungs, indem er aus den nordwestlichen Gebieten nach Centralindien importiert worden war. Beide Annahmen finden eine gewisse Stütze in den zwar nicht sehr zuverlässigen, aber immerhin ziemlich detaillierten Überlieferungen, die sich in Tibet erhalten haben; auch die ceylonesischen Berichte gestatten Rückschlüsse.

Es sei zunächst daran erinnert, daß das Mahāvihāra zu Anurādhapura, dem wir die Übermittelung des Pālikanons verdanken, von der Schule der Sthaviras ausgegangen ist, und daß der dort vertretene Lehrstandpunkt genau demjenigen entspricht, welcher auf dem Konzil zu Pāṭaliputra durch Moggaliputta Tissa proklamiert wurde. Nun bildet aber der Parivāra einen anerkannten Bestandteil des Pālikanons, während die Authentizität desselben nicht nur von den Dharma-

[1] Rhys Davids, Questions etc. II. (S. B. E. XXXVI), p. XX.

[2] Rhys Davids, l. c. p. XXII. A. v. Sallet, „Die Nachfolger Alexanders des Großen in Baktrien und Indien", Berl. 1879; P. Gardiner „Catalogue of the Coins of the Greek and Scythic kings of Baktria and India", London 1886, Introduction.

rucikas zu Abhayagiri bestritten wurde[1], sondern offenbar auch dem bzw. den Verfassern des Milinda-pañha nicht bekannt war.[2] Dieser Umstand läßt aber kaum eine andere Deutung zu als die, daß der Milinda-pañha einen ursprünglicheren Standpunkt vertritt als die Mahāvihāravāsins, indem, wie schon Kern (Buddh. II. 421) bemerkt hat, man allen Grund hat zu glauben, daß diejenigen, welche die Hinzufügung des Parivāra als eine Neuerung bestritten, berechtigten Anspruch darauf machen konnten, für noch orthodoxer und altgläubiger als ihre Gegner zu gelten. „Der Pāli-Kanon, wie wir ihn jetzt kennen und schon im fünften Jahrhundert bei Buddhaghosa antreffen, schließt den Parivāra in sich ein, ist daher der Kanon einer einzelnen Partei oder Seite der ceylonesischen Geistlichkeit, der Großmünsterschen, und kann daher nicht unter der Mitwirkung der übrigen Parteien auf der Insel festgestellt oder aufgezeichnet worden sein."

Wenn man nun daran festhält, daß der Milinda-pañha doch jedenfalls in einer Sekte der Sthaviras zu Hause war, so kann diese, wenn man die Aufzählungen der ceylonesischen Chroniken[3] gelten läßt, doch keinenfalls mit derjenigen der Vibhajyavādins identisch sein; denn diese behaupten eben die Echtheit des Parivāra.[4] Der Milinda-pañha ist also wohl auf eine ältere Sekte zurückzuführen, und da sämtliche Sekten der Sthaviras letzten Endes auf die Schule der Hetuvādins, d. h. der eine Ursache Anerkennenden, und der Haimavata zurückgehen[5], so wird auch eine dieser beiden Anspruch auf die Verfasserschaft des Milinda-pañha erheben können. Die Frage endgültig zu entscheiden, sind indessen die Angaben Vasumitras zu dürftig, und wir müssen uns einer andersartigen Argumentation zuwenden, um zu positiveren Anhaltspunkten zu gelangen. —

---

[1] Nach einem Kommentar zum Mahāvaṃsa (Turnour, Einl. p. CI). Vgl. La Vallée-Poussin, Matériaux etc., p. 53; Max Müller, Vorrede d. Dhammapada XIII, note; Kern, Manual, p. III, note 7, Buddhismus, übs. von Jacobi II, 421.

[2] Rhys Davids. l. c. p. XXXIX „he (scil. the author) very. likely had no knowledge of the Parivāra".

[3] Dīpavaṃsa V, 39 ff.; Bodhivaṃsa 96; Kathāvatthu. P. A. p. 2—5.

[4] La Vallée-Poussin, p. 52, verweist auf Kern, Manual etc., p. 110, 111; vgl. Wassiljeff, p. 81, 82.

[5] Vgl. das von Wassiljeff, p. 224 ff., übersetzte und analysierte Samayabhedoparacanacakra, p. 233; La Vallée-Poussin, p. 52.

Ein beachtenswerter Umstand liegt nun darin, daß der Milindapañha dem Nordwesten Indiens entstammt. Alles aber deutet darauf hin, daß dieses Gebiet bald nach dem Parinirvāṇa Buddhas, möglicherweise noch im ersten Jahrhundert nach demselben, der Lehre gewonnen wurde[1] oder doch unmittelbar nach dem Konzil von Vaiçālī, also etwa um 350 v. Chr.[2], 110 Jahre nach dem Tode des Buddha[3], und die Legenden, welche sich an den Namen Mādhyāntika, „der Mittägliche", knüpfen, lassen deutlich erkennen, welche außerordentliche Bedeutung Kashmir schon in den ersten Zeiten für die Ausbreitung der Lehre besaß. Es liegt aber nahe, daß die in Kashmir eingeführte Lehre als die der Haimavatas, der „Schneebergbewohner", bezeichnet wurde, und hiermit stimmt überein, daß die Haimavatas die älteste und ursprüngliche Sthaviraschule gewesen seien, indem „die früheren Sthaviras sich zur Zeit, als im dritten Jahrhundert die Schule des Hetuvāda sich loslöste, sich die Haimavatas nannten."[4]

Es ist indessen nicht wahrscheinlich, daß ein beträchtlicher Unterschied zwischen der Lehre der Hētuvādins (Sarvāstivāda) und Haimavatas bestanden habe. Wenigstens beziehen sich die von Vasumitra im Samayabhedhoparacaṇacakra (Wass. 252) namhaft gemachten Differenzpunkte auf Auffassungen, die nicht von Belang sind und sich offenbar auch nicht auf die philosophische Grundlage

[1] Lebensbeschreibung Çākyamunis, hsg. von Schiefner. St. Pet. 1849, p. 290, 309; Vie de Hiouen Thsang, p. 95. „Das angegebene Datum stimmt mit dem des Tāranātha; siehe bei ihm S. 10 u. vgl. S. 12." Kern, Buddh. II, 342. Wassiljeff, Buddhismus, p. 39: „Nach den Worten des Hiouen Thsang fällt auch die Trennung des Buddhismus in Mahāsaṅghikas und Sthaviras schon in eben diese Zeit; andere Legenden versetzen sie jedoch erst in eine spätere"; ebd. p. 35: „Mādhyāntika . . . wird als Schüler des Ānanda betrachtet, während die Kaschmirsche Chronik ihn viel später ansetzt". Die Legende über Mādhyāntika wird Tāran. III erzählt, vgl. Wassiljeff 39.

[2] Vgl. Wassiljeff I, 56.

[3] Ebd. S. 57.

[4] Wass. p. 230. Vgl. die verschiedenen chinesischen Versionen: a) die ursprünglichen Sthaviras veränderten ihren Namen in „Schule der Schneegebirge"; b) die zweite Schule, welche auf den Schneegebirgen wohnte, wird auch genannt: „Anhänger (Schüler) der Sthaviras"; c) die alten Sthaviras erhielten einen anderen Namen: „Schule der Schneeberge". Über die Bedeutung von Kashmir für den Buddhismus vgl. Wass. S. 39.

beziehen. Es erklärt sich daher auch leicht, daß ein Werk der einen Schule auf die andere übergehen konnte, ohne daß es als fremdartig empfunden wurde. Wenn also der Milinda-pañha in Kashmir zu Hause war, so konnte er doch ungehindert in Ceylon Eingang und Anklang finden, während die literarischen Erzeugnisse der Mahāsāṅghikas wohl niemals in der angeblich orthodoxen Lehre der Sthaviras Bürgerrecht erworben haben.

Aber noch durch eine weitere Nachricht werden die engen Beziehungen zwischen dem auf dem Konzil von Pāṭaliputra fixierten und sanktionierten Pālibuddhismus und dem Buddhismus von Kashmir bestätigt. Wir erfahren nämlich aus Tāranātha (Wass. B. p. 44) daß Dhītika, der Nachfolger des Upagupta — der letztere ist mit dem Moggaliputta der Ceylonesen identisch [1] — auf dem üblichen Luftweg nach Tukhāra, dem heutigen Baktrien, flog, wo damals Minara herrschte. „Dhītika bekehrte das Land, eine sichere und bequeme Straße wurde zwischen ihm und Kashmir angelegt; diese benutzten in der Folge viele Sthaviras aus dem letzteren und verbreiteten den Buddhismus immer mehr“ [2]. Wir haben hier also ein ausdrückliches Zeugnis über die Missionstätigkeit, die von Kashmir aus entfaltet wurde, und zwar gerade um jene Zeit, in welche uns der Milinda-pañha hineinführt; denn daß der Minara des Tāranātha mit dem Menander der Griechen und dem Milinda der Inder identisch ist, darüber kann nach Lage der Dinge kein Zweifel sein.

Es wäre für die Beurteilung dieser unleugbaren Beziehungen zwischen Zentralindien und dem Nordwesten von Wichtigkeit, zu wissen, von wo der unter Açoka sanktionierte Buddhismus ausgegangen ist: ob es dieselbe Lehre war, die Buddha selbst vor langem im Lande Magadha gepredigt, oder diejenige, welche sich in Kashmir und Gandhāra im Laufe der Jahrhunderte entwickelt hatte. Gegen die erste Alternative spricht nun schon der Umstand, daß die orthodoxen Sthaviras sich nach dem Konzil von Vaiçālī nach dem Norden entfernten; wenn wir also 130 Jahre später wieder von Sthaviras am Mittel- und Unterlaufe des Ganges hören, so läßt dies nur die eine Deutung zu, daß eine Art von Gegenreformation daselbst stattgefunden habe, die aber nur von Kashmir ausgegangen sein kann, da nur dort

---

[1] Vgl. Waddel, Proceedings of the Asiat. Soc. of Bengal 1899, p. 70.
[2] Wass. l. c.

die „echte" Lehre bewahrt worden sein konnte. Daraus würde sich aber mit ziemlicher Gewißheit ergeben, daß die Abhidharmawerke, welche späterhin in dem Abhidhammapiṭaka zusammengeschlossen wurden, in Nordwestindien entstanden seien — eine Vermutung, die durch verschiedene Indizien bestätigt wird.

So hat schon Wassiljeff, Buddhismus S. 39, darauf hingewiesen, daß der Nordwesten „die Heimat der berühmten Çāstras oder Abhidharmas" sei. Ferner wurde, wenn man der chinesischen Biographie des Vasubandhu Glauben schenken darf, die Vibhāshā, d. h. die Zusammenstellung aller Abhidharmas, in Kashmir verfaßt (Wass. 64), „wo allen Anzeichen gemäß die Hauptpflanzstätte dieser Schule war, die folglich von den Sthaviras ausging." Dieselbe chinesische Biographie erzählt,[1] 500 Jahre nach dem Nirvāṇa des Buddha lebte der Arhat Kātyāyanaputra, welcher in der Schule der Sarvāstivādins in den geistlichen Stand getreten war. Er war eigentlich ein Inder; später aber kam er in das Königreich Kipin (Kophen, Kabul) im nordwestlichen Indien, wo er im Verein mit 500 Arhats und 500 Bodhisattvas die Zusammenstellung der Abhidharmas der Schule der Sarvāstivādins unternahm, welche aus acht Granthas besteht. Mit dieser Angabe stimmt überein, daß Kātyāyana verschiedentlich als Verfasser des Jñānaprasthāna bezeichnet wird.[2] Von besonderer Bedeutung für die

[1] Wassiljeff, Buddh. 217.

[2] Wassiljeff, Buddh. 107. Kern, Buddh. 454. Abhidharma-koça-vyākhyā (Msk. Burnouf), f. 6 b. Beal, Record of Western Countries, I, p. 155 Note.

Es ist zu beachten, daß das Jñānaprasthāna von singhalesischen Schriftstellern, so z. B. von Buddhaghosa (Atthasālinī p. 7. 9. 87. 212. 409) als (mahā-)pakaraṇa zitiert wird, und daß daher der in der Abh. koç. vyākh. dem Vasumitra zugeschriebene prakaraṇapāda nicht unbedingt eindeutig ist. Nach Beal, Records etc. I, p. 109 (Histoire de la vie de Hiouen Thsang et de ses voyages dans l'Inde, trad. par Stan. Julien, Paris 1853, p. 95) wäre der Prakaraṇapāda zur Zeit des Kaṇishka erschienen, indem dessen Verfasser Vasumitra an dem Konzile, das unter dem Protektorate jenes Königs abgehalten wurde, sich beteiligt habe. Zur gleichen Zeit muß auch das große Abhidharma-vibhāshā-çāstra abgefaßt worden sein, das einen aus 43 vargas bestehenden Kommentar zu Kātyāyanīputras Jñānaprasthāna-çāstra bildet und uns in der chinesischen Übersetzung des Hiouen-Thsang erhalten ist. Vgl. Buniyu Nanjios Cat. Nr. 1263. Beal l. c. I, S. 155 n., 175 n.

Entscheidung der Frage nach der Heimat der Abhidharmawerke, insbesondere des Jñānaprasthāna des Kātyāyana, sind aber die Mitteilungen der chinesischen Reisenden, vor allem des Hiouen-Thsang; denn wenn man auch berücksichtigt, daß letzterer verhältnismäßig spät — im Anfang des siebten Jahrhunderts[1] — seine Reise nach Indien unternahm, so sind doch die Angaben desselben im allgemeinen bis jetzt nicht widerlegt oder als unglaubwürdig nachgewiesen, sondern im Gegenteil vielfach durch die archäologischen Forschungen bestätigt worden — ich erwähne nur die durch Waddell[2] und Führer herbeigeführte Ausgrabung und Entzifferung der an Buddhas Geburtsort durch Açoka aufgestellten Säuleninschrift.[3] Man wird daher auch Hiouen-Thsang Glauben schenken dürfen, wenn er gelegentlich seines Besuches von Tāmasavana (Sultampur) berichtet, daß 300 Jahre nach Buddhas Nirvāṇa Kātyāyana hier den Fa-chi-lun, d. h. das Abhidharma-jñāna-prasthāna-çāstra, verfaßt habe.[4] Ohne Zweifel wird man auch der an dieser Stelle gegebenen Zeitangabe eher zustimmen, wie derjenigen, welche sich in der chinesischen Lebensbeschreibung des Vasubandhu vorfindet und die Lebenszeit des Kātyāyana um 200 Jahre vorwärts rückt. Das Datum des Hiouen-Thsang setzt uns nämlich in die Lage, zu verstehen, daß schon zu der Zeit des Açoka jenes kanonische Hauptwerk bestanden haben oder doch entstanden sein könnte, während dies schlechterdings unmöglich wäre, wenn Kātyāyana 500 Jahre nach Buddha, d. i. 100 Jahre nach Kaṇishka gelebt hätte. Auch sonst wird Kātyāyana von Hiouen-Thsang gelegentlich erwähnt,[5] aber es lassen sich aus den betreffenden Stellen keine weiteren Schlüsse ziehen.

Aber selbst diese Zeitangabe Hiouen-Thsangs wird durch eine wichtige Mitteilung Tāranāthas zu gunsten einer noch früheren Entstehung des Abhidharma redressiert. Aus Tāranātha Kap. XI[6] erfahren wir nämlich, daß unter der Regierung des in Kusumapura residierenden Mahāpadma(?), des Sohnes des Nanda, der Kanzler Vararuci eine Menge von Exemplaren der Vibhāshā anfertigen und sie unter die Lehrer

---

[1] 629—645. Vgl. M. Müller, India etc., p. 286.

[2] Buddhist. Colombo 1897, 1. Okt.

[3] Vgl. Sitzungsberichte der Kön. Preuß. Ak. d. Wiss. zu Berlin. Phil.-hist. Klasse 1897, p. 594.

[4] Hist. de la vie etc., p. 102; Beal. Rec. I, 175.

[5] Rec. I, 175. II, 280.

[6] Vgl. Wassiljeff, Buddh. I, p. 51, Anm.

verteilen ließ. Nach dem vorliegenden Berichte müßte also die Vibhāshā zu der Zeit Pāṇinis vorhanden gewesen sein; Wassiljeff (a. a. O.) schließt sogar aus dem vorliegenden Bericht, daß die Vibhāshā schon zu der Zeit des Upagupta oder des Arhant Yaças verfertigt wäre. Es ist aber, wie auch Wassiljeff andeutet, nicht anzunehmen, daß Kātyāyana, der Verfasser von einem der Abhidharmas, selbst schon den Kommentar Vibhāshā abgefaßt habe, und es ergibt sich, daß die Entstehung des fraglichen Abhidharmatextes in bedeutend ältere Zeit hinaufreicht. „Wenn also die chinesischen Angaben überliefern, daß Kātyāyana, der Verfasser des ersten Abhidharma, bei der unter Kaṇishka stattgehabten Sammlung der buddhistischen Lehre den Vorsitz führte und den Açvaghosha berief, um die Vibhāshā schriftlich auszuarbeiten, so überzeugt uns doch alles, daß Kātyāyana lange vor dieser Zeit gelebt hat, und daß sein Name hier nur eingeführt ist, um ihn als ersten Stifter der Abhidharmisten in Erinnerung zu bringen, welche sich später in die Vaibhāshikas verwandelten" (Wass. Buddh. S. 47).

Allerdings hängt diese ganze Beweisführung davon ab, ob die im Pāli-piṭaka enthaltenen Abhidhammatexte mit den in der nördlichen Liste aufgeführten identisch sind: eine Frage, die nur durch eine Vergleichung der Pālitexte mit den entsprechenden chinesischen Versionen — weder im Sanskrit noch im Tibetischen sind jene Werke erhalten — gelöst werden könnte. Solange aber diese wichtige Aufgabe nicht erledigt ist, werden wir uns für berechtigt halten dürfen, die Abfassung der in dem Abhidhamma-Piṭaka enthaltenen Lehrbücher in dem nord-westlichen Indien zu lokalisieren und innerhalb des Zeitraumes von etwa 350 bis 250 v. Chr. anzusetzen. Hiermit wäre aber zugleich auch die ursprüngliche Entwicklung des Buddhismus, soweit sie als ein einheitliches und organisches Gebilde sich darstellt, räumlich und zeitlich abgegrenzt, so daß sich jetzt auch die Möglichkeit bietet, die ältere Lehre von den jüngeren Umbildungen, wie dem mit dem Namen des Nāgārjuna verknüpften Mahāyāna oder Mādhyamikavāda, genauer zu unterscheiden und auf diese Weise in der Geschichte des Buddhismus einen bedeutsamen Wendepunkt zu konstatieren, der geeignet ist, die Konfusion zwischen den verschiedenen Phasen des Buddhismus, welche die bisherigen Urteile über den philosophischen Gehalt desselben mannigfach beeinträchtigt hat, von einer künftigen zusammenhängenden Darstellung der indischen Philosophie fernzuhalten.



Die

buddhistische Philosophie

in ihrer

geschichtlichen Entwicklung

Von

Max Walleser

Zweiter Teil

Die mittlere Lehre des Nāgārjuna



Heidelberg 1911
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

Die

Mittlere Lehre

(Mādhyamika-śāstra)

des

Nāgārjuna

Nach der tibetischen Version übertragen

von

Max Walleser



Heidelberg 1911
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

Verlags-Nr. 565.

Vorwort.

Schon frühzeitig spaltete sich der Buddhismus zunächst in zwei, dann durch immer weitergehende Teilung allmählich in achtzehn Schulen. Über diese sind wir sowohl aus ceylonesischen wie aus tibetanischen und chinesischen Quellen einigermaßen unterrichtet. Im Gegensatz zu der älteren Lehre, deren auf die Quieszierung des Willens hinauslaufende Tendenz von wesentlich praktischer Art gewesen war, machte sich schon in einzelnen dieser Sekten das Bestreben geltend, auch rein theoretische Probleme in Angriff zu nehmen, und so sehen wir denn etwa um den Beginn unserer Zeitrechnung aus der Mitte dieser Sekten heraus eine neue Auffassung hervorgehen, die darauf abhebt, die Leugnung der Substantialität, welche ursprünglich wohl nur auf das Subjekt des Bewußtseins bezogen worden war, auf alles und jedes auszudehnen, was überhaupt nur Gegenstand eines Begriffs sein kann. Der ältere Buddhismus war Positivismus gewesen, durchsetzt mit Skeptizismus und einem guten Teil von Indifferentismus, diese neue Phase aber, die sich als „Mahāyāna", d. h. als großes Fahrzeug im Gegensatz zum älteren „kleinen", dem Hīnayāna, einführt, ist vermöge einer übrigens durchaus verständlichen inneren Entwicklung zum Verneinen alles Seienden fortgeschritten. Man ist hierbei konsequent genug, auch die allgemeinsten Begriffe als leer (śūnya) nachzuweisen, ja man geht soweit, auch den Begriff des Nichtseins zu negieren, und erreicht so den eigentlichen Ziel- und Endpunkt dieser Entwicklung, der nicht so sehr Nihilismus ist, als Negativismus, indem gleichzeitig das Sein und Nichtsein verneint werden und so eine „mittlere Lehre" (madhyamaka-vāda), ein „mittlerer Weg" (madhyamā pratipad) als die richtige Stellungnahme gegenüber dem Realen gewonnen wird.

Diese Lehre ist, ähnlich wie Sāṅkhya und Mīmāṃsā ihre erste Fassung in metrischen Texten erhalten haben, in einer Sammlung von Versen niedergelegt worden, eben der Mādhyamika-kārikā, deren deutsche Übersetzung in Verbindung mit derjenigen des ältesten Kommentars, der Akutobhayā des Nāgārjuna, ich hiermit der Kritik unterbreite. Mit dem Umstande, daß die nordbuddhistische Literatur sich nur in beschränktem Umfange in der ursprünglichen Sanskritfassung, dagegen ziemlich vollständig in tibetischer Übersetzung erhalten hat, hängt es zusammen, daß zwar die ursprüngliche indische Redaktion der Kārikā, im erheblich jüngeren Kommentar des Candrakīrti eingebettet, überliefert ist, daß aber der älteste, wohl gleichzeitig mit der Kārikā entstandene Kommentar des Nāgārjuna nur in tibetischer Übertragung und einer allerdings ziemlich abweichenden chinesischen Version vorliegt. Es bedarf wohl keines besonderen Hinweises, daß sich mit dem Texte eine Reihe von literarhistorischen und textkritischen Vorfragen verbinden. Wenn ich es unterlasse, denselben an dieser Stelle näher zu treten, so geschieht es deshalb, weil es mir untunlich erscheint, in eine derartige Untersuchung einzutreten, so lange nicht eine (übrigens schon in Vorbereitung befindliche) Übersetzung der ältesten chinesischen Version des Kumārajīva (Nanjio Nr. 1179) publiziert ist. Auch die Abfassungszeit der Sanskritvorlage des uns beschäftigenden Textes möchte ich aus diesem Grunde vorerst unentschieden lassen, da bei der Unsicherheit der indischen Geschichtsdaten der ersten nachchristlichen Jahrhunderte offenbar nur eine immanente Kritik der in Frage kommenden Literatur einige Aufklärung erwarten läßt. Immerhin dürfte sich so viel mit einiger Bestimmtheit behaupten lassen, daß Kārikā und Akutobhayā im zweiten bis dritten Jahrhundert n. Chr. entstanden sind.

Über die Bedeutung und Wichtigkeit des Kommentars wird man verschiedener Ansicht sein können. Von den späteren des Buddhapālita, Bhavaviveka und vor allem des Candrakīrti unterscheidet ihn nicht nur sein bedeutend geringerer Umfang, sondern vor allem die eben in seiner Kürze begründete Dunkelheit, die es nicht immer leicht macht, den Sinn und die Absicht der Erklärung zu verstehen. Auch kommt es häufig genug vor, daß der Kommentar überhaupt keine Erläuterungen gibt, sondern sich darauf beschränkt, den Wortlaut der Kārikā mit einer geringfügigen Änderung zu wiederholen. Immerhin ist seine Kenntnis für das geschichtliche Verständnis der

buddhistischen Philosophie unentbehrlich, indem seine Interpretation von den zwei Schulen, in die sich die Mādhyamikas späterhin spalteten, in gleicher Weise anerkannt wurde, sodaß eine Beurteilung der Lehrunterschiede der Prāsaṅgikas (Candrakīrti) und der Svātantrikas (Bhavaviveka) unter Zugrundelegung der Auffassung der Akutobhayā immerhin möglich ist. Davon abgesehen, bietet dieser Kommentar Aufschlüsse über die Terminologie und die Dogmatik des vorangehenden und gleichzeitigen Hīnayāna, die auch über das noch völlig ungeklärte Verhältnis des Pali-Abhidharma zu dem Abhidharmakośa des Vasubandhu und ähnlichen Texten einiges Licht werfen.

Diese, wenn ich so sagen darf, philologische Bedeutung unseres Textes war auch die Veranlassung, daß ich der deutschen Wiedergabe der termini technici grundsätzlich den entsprechenden Sanskritausdruck in Klammern beifügte. Bei der äußersten Genauigkeit der tibetanischen Übersetzung und der systematischen Konsequenz, mit der daran festgehalten wurde, die Fachausdrücke immer in der gleichen Weise wiederzugeben, ist es möglich, den indischen Urtext nahezu wörtlich zu rekonstruieren. Vom wissenschaftlichen Gesichtspunkt aus erschien es mir als wünschenswert, die dadurch gebotene Garantie einer exakten Übertragung auch der deutschen Fassung zu erhalten, zumal da diese Beifügung des Sanskritausdrucks vielfach eine freiere Textgestaltung der deutschen Übersetzung gestattete, als es sonst der Fall gewesen wäre, indem ja durch die beigefügte Sanskritform ein Korrektiv und die Möglichkeit einer fortlaufenden Kontrolle geboten ist.

Die vorliegende Übersetzung beruht letzten Endes auf einer Abschrift des tibetischen Textes nach dem in Berlin (Königl. Bibliothek) befindlichen Exemplar der „schwarzen" Tanjur-Ausgabe. Die mangelhafte Beschaffenheit dieser letzteren veranlaßte mich, die Kopie mit dem im India Office befindlichen Abzug derselben Ausgabe zu vergleichen. Auf Grund dieser Kollation unternahm ich den Versuch einer Rückübersetzung in Sanskrit, sah mich aber vor allem mit Hinsicht auf die Zweifelhaftigkeit einer großen Anzahl von Lesarten veranlaßt, den entsprechenden Band der „roten" Ausgabe (Eigentum des Asiatischen Museums in St. Petersburg), der sich gerade bei Herrn Professor Louis de la Vallée Poussin in Gent befand, einzusehen. Wenn mir die beschränkte Zeit auch nicht gestattete, diesen Text mit meiner Abschrift zu kollationieren, so war doch Herr de la Vallée in liebenswürdigster Weise bereit, die provisorische Übersetzung unter

Heranziehung der „roten“ Lesarten mit mir durchzuarbeiten. Eine exakte Kollationierung war mir aber erst auf Grund einer photographischen Reproduktion des genannten Textes nach dem in der Bibliothèque Nationale zu Paris befindlichen Exemplar möglich und liegt denn auch der hiermit veröffentlichten deutschen Übersetzung zugrunde.

Die Drucklegung der Arbeit erfolgte mit Unterstützung der Heidelberger Akademie der Wissenschaften; ich beehre mich, hierfür meinen ergebensten Dank auszusprechen. Auch möchte ich nicht verfehlen, meinem verehrten Freunde de la Vallée für die wertvollen Verbesserungen, die er der Übersetzung durch seine hervorragende Kenntnis der einschlägigen Literatur hat zuteil werden lassen, verbindlichst zu danken.

Kehl a. Rh., Februar 1911.

Prof. Dr. M. Walleser.

Abkürzungen.

ed. B. B. = Bibliotheca Buddhica. IV. Mūlamadhyamakakārikā de Nāgārjuna, avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti, publié par L. de la Vallée Poussin. St. Petersburg, 1903 ff.

Ausgaben des Tanjur:

Lh. E. = Schwarze Ausgabe von Lhasa (Potala). (Berlin, Königl. Bibliothek; London, India Office.)

P. E. = Rote Ausgabe von Peking. (Paris, Bibliothèque Nationale; St. Petersburg, Asiat. Museum.)

Der der vorliegenden Übersetzung zugrunde liegende tibetische Text befindet sich im 17. Band des Tanjur mdo,

ff. 29 a—104 b der schwarzen Ausgabe,
ff. 34 a—114 a der roten Ausgabe.

Die in aufrechter Klammer [ ] beigefügten Seitenzahlen beziehen sich auf die schwarze, die in schräger *[ ]* auf die rote Ausgabe.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Die drei Kostbarkeiten verehre ich!
Mañjuśrī, den jung gewordenen, verehre ich!
Den Lehrer, den edlen Nāgārjuna, verehre ich!

Der Entstehen und Vergehen auf diese Weise [29b] aufgegeben und den pratītya-samutpāda (das abhängige Entstehen) verkündet hat, ihn, den Herrscher der Weisen (munīndra), verehre ich!

Der den pratītya-samutpāda, ohne Vergehen, ohne Entstehen, nicht abgeschnitten, nicht ewig, ohne Kommen, ohne Gehen, ohne Einheit, ohne Vielheit, die glückselige Beruhigung der Entfaltung (prapañca), gelehrt hat, ihn, den vollendeten Buddha, den besten der Redner, verehre ich!

Die zu unterweisenden (vineya-jana), die in dem Irrtum einer Verursachung durch Gott (īśvara), puruṣa, durch beide, durch die Zeit, von selbst (prakṛtyā), Bestimmung (niyati), Eigensein (svabhāva), Veränderung (vikāra), Atome (aṇu) befangen sind (vipratipanna), die (ferner) den Ansichten des Grundlosen (ahetu), des vom Grund Verschiedenseins (viṣamahetu), des Vernichtetwerdens (uccheda), des *[34b]* Ewigseins (śāśvata) zuneigen (abhiniviṣṭa), die ferner außer Sicht (parokṣa) des dharma-kāya sind und der oder jener Ansicht eines Selbstes (ātma-dṛṣṭi) zuneigen — wer, um diese von der Ansicht der Grundlosigkeit, des vom Grund Verschiedenseins, der Vernichtung, des Ewigseins zu befreien (vinivṛttaye) und den dharma-kāya zu verkünden (avabodhāya) und sie von allen möglichen Ansichten eines Selbstes zu befreien, nachdem sie außerordentlich geläutert, mit Großmut (māhātmya) begabt und zu Behältern der tiefen Lehre geworden sind, die früher mitgeteilte (eig. gesagte) bedingungsweise Entstehung

(pratītya-samutpāda), ohne Vergehen, ohne Entstehen, ohne Vernichtung, nicht ewig, ohne Kommen, ohne Gehen, ohne Vielheit, ohne Einheit, das stille Erlöschen aller Entfaltung (prapañca), lehrt, vor ihm, dem vollkommen Erleuchteten, dem besten der Redenden, verbeuge ich mich (vande): das ist (der Sinn). Durch diese Äußerung des Preises (stutyudbhāvanā) des tathāgata, verbunden mit Verehrung (namaskāra) und Begrüßung (upacāra), wird die Wahrheit des höchsten Sinnes (paramārtha-satya) gelehrt.

„Ohne Vergehen": in diesem abhängigen Entstehen (pratītya-samutpāda) ist nicht Vergehen. Weshalb? Weil nicht Entstehen ist.

„Ohne Entstehen": weil nicht Vergehen ist.

„Ohne Vernichtung": wie Same und Sproß.

„Nicht ewig": wie der Zustand (bhāva) der Dauer (āyāma) von Same und Sproß.

„Ohne Kommen, ohne Gehen": wie der Raum (ākāśa).

„Ohne Vielheit": wie Reisfrucht.

„Ohne Einheit": [30 a] wie Reissame.

Auch bei den übrigen Prädikaten (eig. Sätzen, vākya) ist so je nachdem (yathāyogam) die Beziehung (prayoga) anzugeben.

Hier wendet man ein: Weshalb widerspricht er diesen acht Prädikaten (prakāra)?

Hier antwortet man: Dieses *[35a]* abhängige Entstehen wird im Sinne der gewöhnlichen Wahrheit (vyavahāra-satya) gelehrt; um von den sich der Wahrheit des höchsten Sinnes Zuwendenden (paramārtha-satya-pravṛtta) den Hang (abhiniveśa) zu den acht Arten von Sätzen (vākya) des Vergehens usw. fernzuhalten, werden die acht Sätze „ohne Vergehen" usw. angeführt.

Hier wendet man ein: Warum wird denn das Wort „ohne Vergehen (anirodha)" zuerst genannt?

Hier antwortet man: Wenn auch so das Wort „Entstehen" eben vorher anzuführen ist, so ist doch infolge der Verbindung (sambandha) des śloka kein Widerspruch (virodha) mit der früheren Anwendung (prayoga) des Wortes „ohne Vergehen".

Oder: um das Haften (abhiniveśa) derer, die in dem Worte „Vergehen" an dem Sein (bhāva) haften, zu entfernen (parihārārtham). Wie in der Bhagavatī-Prajñāparamitā[1] gesagt ist: „Subhūti, wie

[1] Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā (ed. Rāj. Mitra) p. 353,18ff.

meinst du, wird der Gedanke (citta), der vergangen ist, wieder entstehen?" Er antwortete: „Erhabener, er wird es nicht". Er sprach: „Subhūti, wie meinst du, ist der Gedanke, der entsteht, mit der Eigenschaft des Vergehens (nirodha-dharmin)?" Er antwortete: „Er ist nicht[1] mit der Eigenschaft des Vergehens". Er sprach: „Subhūti, wie meinst du, wird das, was mit der Eigenschaft des Vergehens behaftet ist, vergehen?" Er antwortete: „Erhabener, das wird nicht sein". Er sprach: „Subhūti, wie denkst du, ist das, was nicht entstanden ist, mit der Eigenschaft des Vergehens?" Er antwortete: „Erhabener, das ist nicht (so)". Er sprach: „Subhūti, wie meinst du, wird das, was mit der Eigenschaft des Vergehens ist, entstehen?" Er antwortete: „Erhabener, das wird es nicht". Er sprach: „Subhūti *[35b]*, wie meinst du, wird das, was mit der Eigenschaft des Vergangenseins ist, vergehen?" Er antwortete: „Erhabener, das wird es nicht" [30b]. Er sprach: „Subhūti, wie meinst du, ein dharma, der von sich aus (prakṛtyā) ohne Eigensein (svabhāva) (und) vergangen ist, wird der vergehen?" Er antwortete: „Erhabener, das wird nicht sein". — Weil so in der Prajñāpāramitā auf das mit der Eigenschaft des Vergehens Behaftete der Vorgang (krama) des Vernichtetwerdens im üblichen Sinne (vyavahāra-sambaddha) angewendet wird, deshalb wird die Beziehung (prayoga) des Wortes „ohne Vergehen" zuerst genannt.

Oder: Weil die Bedeutung (artha) des Wortes „ohne Vergehen" mit Bezug auf die Widerlegung bis zum Worte „ohne Vernichtung (anuccheda)"[2] reicht (eig. vorhanden ist), wird die Beziehung (prayoga) des Wortes „ohne Vergehen" zuerst genannt. Weil infolge des Nichtvernichtetwerdens Vergehen nicht ist, und hier „was vernichtet wird, das vergeht" nicht zutrifft (eig. „ist"), deshalb ist nicht Vergehen.

Weil des Wortes „ohne Entstehen" Sinn (artha) mit Bezug auf die Widerlegung bis zum Worte „nicht ewig"[3] vorhanden ist, wird nach dem Worte „ohne Vergehen" „ohne Entstehen" genannt.

Weil infolge des Nichtvergehens nicht Vernichtung ist, (und) hier „was vergeht, das wird vernichtet" nicht zutrifft, deshalb ist nicht Vernichten.

---

[1] „nicht" ist nach der Aṣṭasāhasrikā zu tilgen.

[2] „ohne" ist nach der roten Ausgabe zu entfernen.

[3] „nicht ewig" ist nach Analogie der oben angeführten Lesart der roten Ausgabe in „ewig" zu verändern.

Weil infolge des Nichtentstehens nicht Ewiges ist, (und) hier „was entsteht, das ist ewig" nicht zutrifft, deshalb ist nicht Ewiges.

Jetzt wird anders geprüft.

„Ohne Vergehen": weil das Vergehen des Vergangenen und des (noch) nicht Vergangenen nicht möglich ist.

„Ohne Entstehen": weil es ohne Wandern nicht möglich ist.

Hier *[36 a]* noch eine andere als die frühere Methode (paryāya).

„Ohne Vergehen": weil das Vergehen eines hiervon verschiedenen Zustandes (avasthā) nicht möglich ist.

Noch eine andere Erwägung (vicāra).

„Ohne Vergehen": weil Körper (kāya) und Name (nāma) nicht zutrifft (upapadyate, möglich ist); weil auch in dem Entstehungslosen Körper und Name nicht möglich sind.

Eine andere Methode.

„Ohne Vergehen": weil An-sich-Sein (svabhāva) nicht zutrifft.

„Ohne Entstehen": auch, weil An-sich-Sein nicht zutrifft.

Eine andere Erwägung.

„Ohne Vergehen": weil an An-sich-Sein leer. „Ohne Entstehen": auch, weil an An-sich-Sein leer.

Noch eine andere Methode.

„Ohne Vernichtung", weil ohne Vergehen. „Nicht ewig" [31 a], weil ohne Entstehung. „Ohne Vielheit", weil ohne Entstehen. „Ohne Einheit", weil ohne Vergehen. „Ohne Kommen", weil ohne Entstehen. „Ohne Gehen", weil ohne Vergehen.

Eine andere Erwägung.

Weil Entstehen und Vergehen nicht sind, ist nicht Festhalten (abhiniveśa) an allen übrigen.

Eine andere Methode.

Wovon abhängig was entsteht (yat pratītya yad utpannam), weil dieses weder mit jenem identisch ist, noch (von ihm) verschieden ist, weil deshalb auf drei Arten (prakāra) auch da Entstehung unmöglich ist, deshalb ist nicht Entstehen. Deshalb, weil Entstehen nicht ist, ist nicht Kommen. Weil Kommen nicht ist, ist nicht Gehen.

Eine andere Erwägung.

Wovon abhängig was entsteht, weil dieses nicht eben jenes ist, deshalb ist nicht „Ewiges". Weil es nicht verschieden ist, deshalb ist nicht Vernichtung.

Dies ist eine andere Erwägung.

Wovon abhängig *[36b]* was entsteht, weil es nicht eben dieses ist, deshalb ist nicht Einheit. Weil es nicht verschieden ist, deshalb ist nicht Verschiedenheit.

Dies ist eine andere Methode.

Wovon abhängig was entsteht, das ist nicht mit An-sich-Sein (svabhāva). Weil ohne An-sich-Sein, ist nicht Entstehen. Weil Entstehen nicht ist, ist nicht Einheit und ist nicht Verschiedenheit. Weil Entstehen eben nicht ist, ist nicht Kommen und ist nicht Gehen.

Dies ist eine andere Methode.

Wovon abhängig was entsteht, das ist ohne Eigensein. Weil ohne Eigensein, soll man sich bei allen Wortunterscheidungen wie Vergehen usw. nicht an einem Wesen halten.

Dies ist eine andere Methode.

Hier sind die ersten vier Bezeichnungen (vākya) „ohne Vergehen" usw. bis „nicht ewig", weil sie im allgemeinen ihrer eigenen Bedeutung nach zusammengehören (sva-samaya-antargatatvāt), diese schon erklärt worden (vyākhyāta). Weil die letzten (uttarāṇi), die da sind, unter einer anderen Bedeutung zusammengefaßt werden, sind diese noch zu erklären.

Da die Sāṅkhyas annehmen, Grund (hetu) und Folge (phala) seien eines, (heißt es) [31 b], um diese zu widerlegen (nivartanārtham): „nicht eines".

Da die Vaiśeṣikas annehmen, Grund und Folge seien verschieden, (heißt es), um sie zu widerlegen: „nicht verschieden".

Weil diese beide auch daran hängen, daß an den Dingen (bhāveṣu) verschiedene Arten von Handlungen (kriyā) sind, um diese, sie unter „Gehen" zusammengefaßt habend (saṃgṛhya), zu widerlegen, wird „ohne Kommen, ohne Gehen" gelehrt.

Hier wendet man ein: Da, wenn ein Gegenstand (artha) nicht da ist, die verschiedenen Bezeichnungen „Vergehen" usw. nicht entstehen (können) (nirodhādi-nāma-viśeṣa-asambhavāt), deshalb sind die Dinge, bei deren Sein die Bezeichnungen *[37 a]* „Vergehen" usw. als entstehen könnend (sambhava) vorgestellt werden (saṅkalpita).

Hier antwortet man: Wenn Bezeichnung (nāma) und Bezeichnetes (abhidheya) erreicht wären (prasidhyete), so wären auch jene Bezeichnungsunterschiede „Vergehen" usw. erreicht. Aber sie treffen nicht zu. Weshalb? Hier würden Bezeichnung und Bezeichnetes als eines oder als Verschiedenes erreicht werden. Beides auch trifft

nicht zu. Weshalb? Wenn eben, was Bezeichnung ist, dasselbe wie das Bezeichnete wäre, dann wäre es mit dem Bezeichneten Eines. Wenn es so Eines wäre, so würde, wenn „Feuer" gesagt würde, das Wort[1] brennen, aber es brennt nicht.

Ferner, da hier die Wortverständigen (śabda-vicakṣaṇa) einen Unterschied von Täter und Tat feststellen (eig. erreichen, prasiddeḥ), deshalb sind diese zwei nicht eben eines.

Wenn indessen die Bezeichnung ein anderes, das Bezeichnete auch ein anderes ist, so sind sie verschieden; da diese beide ohne Grund wären, so ist das nicht erwünscht.

Wenn auch des Bezeichneten Bezeichnung zutrifft, wessen Bezeichnung ist es, wenn das Bezeichnete nicht ist? Ohne Bezeichnung auch trifft das „Bezeichnete" nicht zu. Wodurch würde hier mit der Bezeichnung verbunden (bezogen, sambadhyate)? Deshalb sind diese beide auch nicht verschieden.

Weil so Bezeichnung und Bezeichnetes, diese beiden, als Eines und als Verschiedenes nicht zu erreichen sind, deshalb werden die Bezeichnungsunterschiede „Vergehen" usw. nicht erreicht.

Ferner nach Maßgabe der Lehre (āgama-pramāṇāt) (heißt) es im sūtra: „Die Bezeichnung ist wie eine Spiegelung (marīci); wenn sie wie eine Spiegelung ist, ist sie falsch (viparīta); was falsch ist, das ist nicht wahrhaftig (vitatha, asadbhūta); was unter der Bezeichnung „nicht wahrhaftig" *[37 b]* vorgestellt wird (vikalpa) und [32 a] unterschieden wird (prabheda), das ist nicht „wahrhaftig-seiend (sadbhūta)". Weil so gesagt ist, deshalb werden auch nach Maßgabe der Lehre Bezeichnung und Bezeichnetes nicht als zweierlei erreicht; weil diese beiden nicht erreicht werden, werden die Bezeichnungsunterscheidungen (abhidhāna-vikalpa) „Vergehen" usw. nicht erreicht.

Auch wegen des Folgenden ist Vergehen nicht zutreffend. Weswegen? Weil es in der Welt gesehen wird. So werden in der Welt die Dinge (bhāva) als unvergänglich gesehen. Z. B. wenn die Unterschiede (bheda) von Reis u. dergl. des ersten kalpa, die vergangen sind, (wirklich) vergangen wären, würden in der gegenwärtigen Zeit Reis u. dergl. nicht vorhanden sein (vidyeran). Da sie vorhanden sind, deshalb ist nicht Vergehen.

---

[1] Oder „der Mund", tib. kha = ssk. mukha, vacana.

Hier wendet man ein: Es ist doch Entstehen.

Hier antwortet man: Entstehen ist nicht. Weshalb? Weil es in der Welt gesehen wird. So werden in der Welt die Dinge als unentstanden gesehen. So z. B., wenn das Reis u. dergl. des ersten kalpa nicht sind, so ist nicht irgendwelches jetziges Reis u. dergl. Wenn ohne diese (in) der jetzigen Zeit Reis u. dergl. vorhanden wären, so wäre es richtig zu sagen: „Entstehen ist". Da sie nicht vorhanden sind, deshalb ist nicht Entstehen.

Hier wendet man ein: „Vernichtung ist".

Hier antwortet man: „Vernichten ist nicht". Weshalb? Weil es in der Welt gesehen wird. So werden in der Welt die Dinge (als) ohne Vernichtung gesehen. Aus dem Reissamen sieht man Reiskeim usw. entstehen. Wenn Vernichtung (Abschneiden) wäre, würde die Entstehung nicht *[38 a]* wahrgenommen. Da das Entstehen wahrgenommen wird, deshalb ist nicht Vernichten.

Hier wendet man ein: Es ist Ewiges.

Hier antwortet man: Ewiges ist nicht. Weshalb? Weil es in der Welt so gesehen wird. „Ewige Dinge kommen nicht vor (upapadyante)": so wird in der Welt gesehen. Der Same von Reis wird zur Zeit des Sprosses nicht gesehen. Weil so zur Zeit des Sprosses der Same verschwunden ist (nivṛtta), deshalb ist er nicht ewig [32 b]. Wie der Same von Reis, so sind auch alle Dinge zu verstehen (cetayitavya).

Hier wendet man ein: Wenn so, dann sind die Dinge einheitlich.

Hier erwidert man: Sie sind nicht einheitlich. Weshalb? Weil es in der Welt gesehen wird. So sieht man in der Welt die Dinge nicht als einheitlich. Hier ist der Reissame nicht der Sproß. Wenn Einheitlichkeit wäre, so würde man nicht diese verschiedenen Bezeichnungen „Same" und „Sproß" anwenden. Da man diese verschiedenen Bezeichnungen anwendet, deshalb ist nicht Einheitlichkeit.

Hier wendet man ein: Wenn Einheitlichkeit nicht beliebt (aniṣṭa), so werden die Dinge verschiedenheitlich (nānārtha) sein.

Hier sagt man: Sie sind nicht verschiedenheitlich. Weshalb? Weil es in der Welt gesehen wird. So werden in der Welt die Dinge nicht als verschiedenheitlich gesehen. Hier werden *[38 b]* „Reissame", „Reissproß", „Reisblatt" usw. gesehen. Wenn da Verschiedenheit angenommen wird (iṣyate), wie wird dann „Reissame",

„Reissproß", „Reisblatt": eine solche Bestimmung (niścaya) angewandt (eig. gesagt, ucyate)? und warum geschieht nicht die Bezeichnung „Kodravasame", „Kodravasproß", „Kodravablatt"? Weil das nicht geschieht, deshalb ist nicht Verschiedenheit.

Hier wendet man ein: Kommen ist.

Hier sagt man: Kommen ist nicht. Weshalb? Weil es in der Welt (so) gesehen wird. So werden in der Welt die Dinge nicht als irgendwoher kommend gesehen. Hier[1], wenn der Reissproß irgendwoher gekommen ist, dann ist er nicht auf dem Reissamen beruhend (vyavasthita, niśrita). Wenn der Sproß von irgendeinem anderen Ort her käme (und) an dem Samen sich festsetzte, (vyavasthānam āpanna), so würde er, wie ein im Baume befindlicher (vyavasthita) Vogel, wahrgenommen werden. Da er aber nicht so wahrgenommen wird, deshalb ist nicht Kommen.

Hier wendet man ein [33a]: Es ist Gehen.

Hier sagt man: Gehen ist nicht. Weshalb? Weil es in der Welt gesehen wird. So werden in der Welt die Dinge (als) ohne Gehen gesehen. Hier wird der Reissproß nicht aus dem Samen hervorgehend gesehen. Wenn Gehen wäre, so würde, wie in dem Berge die Schlange, er (sc. Same im Sproß) wahrgenommen werden. Da er nicht wahrgenommen wird, deshalb ist nicht Gehen. So sind auch nach diesem Verfahren (pravṛtti) Vergehen usw. nicht zutreffend.

---

[1] „hdi ni" (schwarze und rote Ausgabe) ist wohl in „hdi na" zu ändern.

Erster Abschnitt.

Die Bedingungen (pratyaya).

Einwand: Wie ist denn auf andere Weise Entstehen nicht?

Antwort:

> Nicht von selbst, nicht von anderem, nicht aus beidem, nicht grundlos
> Entstanden sind irgendwelche Dinge *[39 a]* irgendwo (und) irgendwann. (I. 1.)

„Nicht von selbst": nicht aus sich selbst seiend. „Nicht von anderem": nicht eben aus einem anderen Selbst seiend. „Nicht aus beidem": von sich selbst und aus anderem nicht seiend. „Nicht grundlos": nicht ohne Grund seiend. „Dinge" (bhāva): die dharmas; das Wort „bhāva" ist allen Lehrern (tīrthika) gemeinsam: so ist die Beziehung (sambandha). „Irgendwelche": irgendwelche Dinge (bhāva). „Irgendwo": zu irgendwelcher Zeit und an irgendwelchem Ort. „Entstanden": entstanden (utpanna), hervorgegangen (sambhūta), herbeigeführt (abhinivṛtta). Das Wort „irgendwann" hat den Sinn: „zu irgendwelcher Zeit". „Sind nicht": sind nicht seiend. Weil durch diese vier Arten von Verfahren (krama) der Dinge Entstehen nicht zutrifft, deshalb werden die Sätze der Widerlegung des dem „ohne Entstehen" usw. Entgegengesetzten angeführt.[1]

Einwand: Die vier Verfahrensarten (krama-prakāra), durch welche ihr die Dinge als unentstanden prüft, aus welchen Gründen (yukti) (und) wie sie nicht zutreffen, ist zu erkennen (vijñeya).

---

[1] tasmād anirodhādi-viṣamapakṣa-nirākaraṇa-vākyāny abhihitāni.

Antwort:

> Der Dinge Eigensein befindet sich nicht in den Bedingungen usw.;
>
> Wenn Eigensein sich nicht vorfindet, (so) [33 b] ist nicht Anderssein. (I. 2.)[1]

„Der Dinge": der dharmas. „Eigensein": das Wesen (bhāva) seiner selbst ist Eigensein. „Selbstsein", das ist der Sinn. „In den Bedingungen usw." bedeutet „in dem Grund (hetu) usw." *[39b]* „usw.": dieses Wort ist gesagt, um die von andern Lehrern (tīrthika) gelehrten Bedingungen zusammenzufassen. „Befindet sich nicht": Nachdem die Lehre des Grundes (hetu-nirdeśa) vorher aufgegeben ist, hat „befindet sich nicht" die Bedeutung der Verneinung (pratiṣedha, Fernhalten). „Eigensein": hat die Bedeutung „Das Sein seiner selbst". „Sich nicht vorfindet" bedeutet „ist nicht seiend". „Anderssein" ist das Wesen (svabhāva) des anderen, das Sein (bhāva) des anderen, nicht Selbstsein. „Ist nicht" hat den Sinn: „ist nicht seiend".

Weil der Dinge Eigensein in den Bedingungen usw. nicht ist, deshalb trifft nicht zu, daß die Dinge von selbst entstehen. Weil, wenn Eigensein nicht ist, Anderssein nicht ist, deshalb trifft nicht zu, daß die Dinge aus anderem entstehen. Da sie aus eigenem Sein und aus anderem Sein nicht sind, trifft nicht zu, daß die Dinge aus beidem entstehen. Da „ohne Grund" ganz schlecht (nikṛṣṭa) ist, trifft auch nicht der Dinge Entstehen aus diesem zu.

Hier wird von den Abhidharmakennern eingewendet:

> Bedingungen (pratyaya) sind vier: Grund (hetu), Abhängigkeit (ālambana), Reihenfolge (anantara),
>
> Beherrschende (adhipateya) auch so: eine fünfte Bedingung existiert nicht. (I. 3.)[2]

So viele Bedingungen auch von den Lehrbuchurhebern (prakaraṇa-praṇetṛ) auf diese und jene Arten gelehrt werden (und) genannt werden, da diese alle in diesen vier Bedingungen eben inbegriffen sind, existiert nicht eine fünfte Bedingung. Wenn (gefragt wird): „In welchen vier Bedingungen inbegriffen?", so ist die Grundbedingung (hetupratyaya) im Sinne des Hervorbringens (utpādana)

---

[1] = I, 3 in Candrakīrtis Kommentar.

[2] = I, 2 in Candrakīrtis Kommentar.

[40a], die Abhängigkeitsbedingung (ālambana-pratyaya) im Sinne der Grundlage (āśraya), die Reihenfolgebedingung (anantara-pratyaya) im Sinne des unmittelbaren Folgens (ānantarya), die beherrschende Bedingung (adhipateya-pratyaya)[1] im Sinne des Herrschens. Durch diese vier Bedingungen ist das Wort der Bedeutung [34a] von der Dinge Tun, Entstehen, Hervorgehen, Grund genannt.[2]

Antwort:

> Das Tun[3] ist nicht mit Bedingungen behaftet, nicht mit Bedingungen behaftetes Tun existiert nicht,
>
> Nicht mit Tun behaftete Bedingungen existieren nicht, — existieren sie denn mit Tun behaftet? (I. 4.)

Das von dir durch die vier Bedingungen bezeichnete (ukta) Tun (kriyā, Wirkung) der Dinge: ist das mit den Bedingungen behaftet? oder ist es nicht mit den Bedingungen behaftet? Da, wenn es so ist, oder wenn es nicht so ist, in beiden Fällen die Bedingungen keinen Zweck (prayojana) haben, sind sie nicht. Die Bedingungen auch sind entweder mit Tun behaftet oder nicht mit Tun behaftet. Wenn diese auch sind oder nicht sind: in beiden Fällen auch ist nicht Tun. (Entweder) weil (es sich verhält) wie das Tun, oder wie Verbranntes und Nichtverbranntes, ist, was da gesagt wird: „Durch die vier Bedingungen wird der Dinge Tun (Wirkung) bezeichnet (ucyate)“, nicht richtig.

Ferner:

> Weil von diesen abhängig (etwas) entsteht, deshalb heißen diese Bedingungen.

Weil von diesen abhängig die Dinge entstehen (und) deshalb diese als „Bedingungen“ bezeichnet werden, ist hier zu sagen:

> Wielange sie nicht erzeugen, warum sind sie solange nicht Nichtbedingungen? (I. 5.)

Solange das Ding nicht hervorgebracht wird, warum werden solange diese nicht auch Nichtbedingungen sein? wie das Vergangene (vinaṣṭa) und Nichtvergangene.

Ferner:

---

[1] Der tib. Text verlangt „adhipati-pratyaya“.

[2] caturbhir etaiḥ pratyayair bhāvānāṃ kriyā-utpāda-sambhava-hetu-paryāya-śabdo 'bhihitaḥ.

[3] Eigentlich das zu Tuende, die Wirkung, tib. „bya ba“.

Bei einem seienden oder auch nicht seienden Ding eigne sich nicht die Bedingung.

Eine Bedingung ist entweder die eines nicht-seienden oder eines seienden Dinges. Beides auch trifft nicht zu *[40 b]*; wie das Entstandene und das Unenstandene. Weshalb? Man antwortet:

Wenn (das Ding) nicht ist, wessen Bedingung wäre sie?
Wenn es ist, wozu braucht man eine Bedingung? (I. 6.)

Wie ein Blindgeborener oder ein Allwissender.

Einwand: Nachdem die Bedingungen im allgemeinen widerlegt sind, wie werden sie im einzelnen widerlegt?

Antwort:

Wenn nicht ein seiender dharma, nicht ein nichtseiender, nicht ein seiend-und-nicht-seiender herbeigeführt wird,
Wie (existiert) ein herbeiführender Grund? Wenn es so ist, ist er nicht angebracht. (I. 7.)

Hier wird ein dharma, der durch einen Grund (hetu) herbeigeführt wird, entweder als seiender oder als nichtseiender oder als zugleich seiender und nichtseiender herbeigeführt [34 b]. Wenn da weder ein seiender herbeigeführt wird, noch ein nichtseiender herbeigeführt wird, noch ein seiend-und-nicht-seiender herbeigeführt wird, wie ist dann ein herbeiführender Grund? Da es so ist, ist es nicht zutreffend (yukta). So also ist der Grund (hetu) widerlegt.

Wie widerlegt man die Abhängigkeit (ālambana)? Man sagt:

Dieser existierende dharma wird eben als ohne Abhängigkeit bezeichnet.
Wenn so dieser dharma ohne Abhängigkeit ist, wo wäre die Abhängigkeit existierend? (I. 8.)

Bhagavān spricht in der Prajñāpāramitā: „Die dharmas, welche in den 84000 dharmaskandhas gelehrt werden, die sind eben von einem Geschmack, ohne Abhängigkeit (ālambana, Grundlage)". Wenn so die Objekte (dharmas) als ohne Abhängigkeit gelehrt sind, weshalb lehrt man da die Abhängigkeit als existierend? Jene Abhängigkeit trifft eben nicht zu, wie der ākāśa (Raum).

Wie widerlegt man die Reihenfolge(-bedingung) (anantara)? Es wird gesagt:

Wenn die dharmas nicht entstanden sind, trifft Vergehen nicht zu.

> Deshalb ist die unmittelbare Folge nicht richtig; (und)
> was ist bei einem Vergangenen Bedingung? (I. 9.)

Wenn man der dharmas Entstehen lehrt, (so) trifft bei unentstandenen dharmas Vergehen (nirodha, Zerstörung) *[41a]* nicht zu. Da es bei entstandenen zutrifft, so ist[1], wenn gesagt wird: „die Bedingung der unmittelbaren Folge", dies nicht richtig. Wenn (der dharma) vergangen ist, ist das Lehren einer Bedingung nicht zutreffend. (Denn) welches Nichtsein ist mit Bedingung zu lehren? Jene unmittelbare Folge ist widerlegt.

Wie wird die beherrschende (Bedingung) (adhipati-pratyaya) widerlegt? Wenn so (gefragt wird), wird gesagt:

> Weil bei Dingen ohne Eigensein eine Existenz (sattā) nicht vorhanden ist,
> Trifft „Wenn dieses existiert, entsteht (bhavati) jenes" eben nicht zu. (I. 10.)

Weil die „Existenz von Dingen ohne Eigensein" nicht existiert, deshalb trifft „Wenn dieses existiert, entsteht jenes" nicht zu. Die beherrschende (Bedingung) ist widerlegt.

Nachdem so jene Bedingungen im allgemeinen und besonderen widerlegt sind:

> In den getrennten und vereinigten Bedingungen ist nicht jene Frucht.
> Was aber in den Bedingungen nicht ist, wie entsteht das aus Bedingung? (I. 11.)

In den getrennten und vereinigten Bedingungen existiert eben nicht die Frucht. Was in den getrennten und vereinigten Bedingungen nicht existiert, das kann nicht aus Bedingung [35a] entstehen.

> Würde sie aber, auch ohne zu sein, aus jenen Bedingungen entstehen,
> Weshalb auch entsteht nicht aus Nichtbedingung die Frucht? (I. 12.)

Wenn du indessen meinst, die Frucht, auch ohne zu existieren, gehe aus den Bedingungen hervor, weshalb denn entsteht sie nicht aus in gleicher Weise nicht seienden (tad-abhāva-sama) Nichtbedingungen?

Einwand: Die von dir genannten (ukta) Bedingungen und Nichtbedingungen [die] existieren eben.

---

[1] Die schwarze Ausgabe fügt hier: „weil es so ist, deshalb" ein.

Antwort:

Während die Frucht aus den Bedingungen entstanden ist, sind die Bedingungen nicht von selbst entstanden.

Die Frucht, die aus nicht von-selbst-Entstandenem ist, wie ist die aus Bedingung entstanden? (I. 13.)

Deshalb aus Bedingung nicht entstandene, aus Nichtbedingung entstandene Frucht

Existiert nicht. Wenn Frucht nicht ist, *[41b]* wo sind Bedingungen und Nichtbedingungen? (I. 14.)

Wenn von dir gesagt wird: „Bedingungen und Nichtbedingungen existieren", so ist da (folgendes) zu sagen. Deine frühere Annahme: „Die Frucht ist aus Bedingungen entstanden", wenn man diese richtig erwägt (yuktitaḥ parikalpya), so sind die Bedingungen, der Frucht eben gleich, nicht von selbst entstanden. Die Frucht, welche aus nicht von selbst entstandenen Bedingungen entstanden ist, wie ist es richtig, daß die aus Bedingung entstanden ist? So ist die Frucht weder aus Bedingung entstanden, noch aus Nichtbedingung entstanden. Wenn die Frucht nicht ist, so sind die Nichtbedingungen und auch die Bedingungen, der Frucht eben gleich, nicht an sich selbst (svabhāvena) seiend. Wie eine Luftspiegelung (marīci).

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung der Bedingungen (pratyaya) bezeichnete

Erste Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Das Gegangene, das noch nicht Gegangene, das Gehende (gata-agata-gamyamāna).

Einwand: Es werden hier doch die Handlungen (kriyā) der drei Zeitzustände (adhva-traya-avasthā) vorgefunden (vidyante). Wenn man die drei Zeitzustände zu Beweismitteln macht (pramāṇīkṛtya), so ist, weil Gegangenes, nicht Gegangenes, (jetzt) Gehendes usw. ausführlich gelehrt werden, die Handlung (kriyā).

Antwort:

> Im Gegangenen eben ist nicht Gehen, im (noch) nicht Gegangenen auch ist nicht Gehen,
>
> Ohne Gegangenes und (noch) nicht Gegangenes wird ein (gegenwärtiges) Gehen nicht wahrzunehmen sein. (II. 1.)

Hier also ist [35 b] im Gegangenen nicht Gehen; weil das Gehen schon vergangen ist (und) weil in dem von Wirkung Entblößten eine Wirkung (Handlung) nicht möglich ist. Im (noch) nicht Gegangenen auch ist nicht Gehen; weil nicht Gehen ist. In dem gegenwärtigen Gehen auch ist nicht Gehen, weil getrennt von Gegangenem und noch nicht Gegangenem ein gegenwärtiges Gehen nicht existiert. Wie Flamme und Licht.

Einwand:

> Wo Bewegung, da ist Gehen. Und weil in dem gegenwärtigen Gehen
>
> Bewegung ist, nicht im Gegangenen, nicht im noch nicht Gegangenen *[42 a]*, deshalb existiert im gegenwärtigen Gehen Gehen. (II. 2.)

Wo Bewegung wahrgenommen wird, da ist Gehen. Weil diese Bewegung auch, obwohl im gegenwärtigen Gehen wahrgenommen, im Gegangenen nicht wahrgenommen wird, im noch nicht Gegangenen auch nicht wahrgenommen wird, deshalb existiert im gegenwärtigen Gehen auch Gehen.

Antwort:

Wie wird als gegenwärtiges Gehen Gehen als existierend möglich sein,

Wenn als Nicht-Gehen gegenwärtiges Gehen nicht möglich ist?[1] (II. 3.)

Im gegenwärtigen Gehen ist Gehen nicht als existierend möglich. Weshalb? Weil in einem von Gehen Freien gegenwärtiges Gehen nicht erfaßt werden kann (avadhāraṇa-anupapatteḥ). Wie der Sohn eines unfruchtbaren Weibes. Ferner:

(Nach) wessen (Annahme) im (jetzt) Gehenden Gehen ist, bei dem würde im (jetzt) Gehenden nicht Gehen

Zutreffen. Weshalb? Weil (nur) (jetzt) Gehendes wahrgenommen wird.[2] (II. 4.)

Nach wessen Ansicht (pakṣa) im (jetzt) Gehenden Gehen als existierend angenommen wird (iṣṭa), bei dem trifft zu, daß das jetzt Gehende ohne Gehen ist. Unabhängig (nirapekṣa) würde es erreicht: das ist der Sinn (abhiprāya). Weshalb? Weil das (jetzt) Gehende wahrgenommen wird (adhigamyate) (und) weil man an diesem Worte haftet (abhiniviśyate). Das auch ist nicht erwünscht. Deshalb ist „Im (jetzt) Gehenden existiert Gehen" nicht richtig; wie ein Krüppel.

Ferner:

Wenn im (jetzt) Gehenden Gehen ist, so trifft ein zweifaches Gehen zu;

(Das eine), wodurch es (jetzt) Gehendes ist, (das zweite) das Gehen, das in ihm ist. (II. 5.)

Wenn im (jetzt) Gehenden das Gehen als existierend angenommen wird, so trifft zweifaches Gehen zu. Wenn gefragt wird: „Wie?": 1. das Gehen, dessentwegen es „gehendes" genannt wird, 2. was in ihm geht. Ferner:

Wenn Gehen zweifach zutrifft, so treffen auch zwei Geher zu (prasajyate),

Weil [36a] ohne Geher Gehen nicht möglich ist. (II. 6.)

[42b] Wenn das Gehen zweifach zuträfe, so würde auch der Geher zweifach zutreffen. Weshalb? Weil ohne Geher Gehen nicht

---

[1] ssk. gamyamānaṃ hy agamanaṃ yadā naivopapadyate. Vgl. La Vallée Poussin, ed. B. B., p. 94, n. 2.

[2] Der vierte pāda lautet tib. „bgom pa khoṅ du chud phyir ro".

zutrifft. Das Zutreffen von zweifachem Gehen und zweifachem Geher ist aber nicht erwünscht. Deswegen ist: „Im (jetzt) Gehenden existiert Gehen" nicht richtig (yukta). Wie ein abgeschlagenes Haupt.

Einwand: Ohne Geher ist Gehen nicht möglich: das ist so. Deshalb ist von dem in den drei Zeiten befindlichen Geher abhängiges Gehen.

Antwort:

> Wenn ohne Geher Gehen nicht zutrifft,
> Wenn Gehen nicht zutrifft, wo wird der Geher existieren? (II. 7.)

Wenn ohne Geher Gehen nicht zutrifft, wie wird dann ohne Gehen der Geher existieren? So ist es nicht richtig, wenn man sagt: „Der in den drei Zeiten befindliche (vyavasthita) Geher".

Ferner:

> Der Geher eben geht nicht, der Nicht-Geher geht nicht;
> Vom Geher und Nicht-Geher verschieden geht welcher Dritte? (II. 8.)

Entweder geht der Geher, oder der Nicht-Geher geht, oder ein von diesen zwei verschiedener Dritter geht. Der Geher geht nun nicht, weil (er schon mit) Gehen existiert.[1] Der Nicht-Geher auch geht nicht, weil er ohne Gehen ist. Ein von diesen verschiedener Dritter auch geht nicht; weil er nicht existiert. Was existiert, das ist entweder Geher oder Nicht-Geher. Da diese beiden auch nicht gehen können, deshalb ist das nicht richtig (yukta). Ferner:

> „Der Geher geht": *[43a]* wie soll das denn möglich sein,
> Wenn ohne Gehen ein Geher niemals möglich ist? (II. 9.)

An (dem Satze) „Der Geher geht" ist ein Festhalten nicht angebracht (upapadyate). Weshalb? [36b] Weil ohne Gehen ein Geher niemals zutrifft (upapadyate). Ferner:

> Nach wessen Ansicht der Geher geht, bei dem trifft zu (prasajyate), daß der Geher ohne Gehen ist,
> Da er (bei) dem Geher (überdies) noch ein Gehen fordert (icchati). (II. 10.)

---

[1] Die Erörterung dieses Satzes erfolgt in den drei folgenden ślokas.

Nach wessen Ansicht angencmmen wird, daß der Geher geht, bei dem trifft zu (prasajyate), daß ein Geher ohne Gehen ist. Weshalb? Weil angenommen wird, daß der Geher (außerdem noch) geht.

Ferner:

> Wenn der Geher geht, so trifft zweifaches Gehen zu:
> Das, durch welches er als Geher offenbar wird (ajyate)[1], und das, welches er, als Geher, geht. (II. 11.)

„Der Geher geht": nach dieser Ansicht trifft zweifaches Gehen zu (prasajyate). Weshalb? (Einmal) das Gehen, durch das er als Geher offenbar wird, und (dann) das andere Gehen, durch welches er nachher geht. Da das aber nicht erwünscht ist, so ist es nicht richtig, daß gesagt wird: „Der in den drei Zeiten befindliche Geher". Wie der Sohn eines unfruchtbaren Weibes.

Deshalb, wenn so geprüft wird (evaṃ vicāryamāṇe),

> Im Gegangenen fängt Gehen nicht an, im (noch) nicht Gegangenen auch fängt Gehen nicht an;
> Wenn im (jetzt) Gehenden ein Anfang nicht ist, wo denn fängt Gehen an? (II. 12.)

Ferner:

> Vor dem Anfang des Gehens ist, wo das Gehen anfängt, nicht das (jetzt) Gehende, nicht das Gegangene.
> Wie ist in dem (noch) nicht Gegangenen Gehen? (II. 13.)
> Wenn des Gehens Anfang auf alle Weisen nicht gesehen wird,
> Wie wird das Gegangene, wie das (jetzt) Gehende, wie das (noch) nicht Gegangene *[43 b]* unterschieden (vorgestellt) (vikalpyate)? (II. 14.)

Vor dem Anfang des Gehens ist nicht, wo das Gehen anfangen (könnte), jetzt Gehendes, nicht auch Gegangenes (d. h. weder im Gegenwärtigen noch im Vergangenen kann Gehen anfangen). Wenn man sagt: „Im (noch) nicht Gegangenen fängt Gehen an", so ist auch das nicht richtig. Weshalb? Weil das (noch) nicht Gegangene nicht existiert. Wie sollte im (noch) nicht Gegangenen Anfang sein? Wenn daher des Gehens Anfang auf alle Arten nicht wahrgenommen wird, weshalb sind dann die drei (Zustände) des (jetzt) Gehenden, des Gegangenen, des (noch) nicht Gegangenen, die unterschieden werden, zu unterscheiden? Wie das Unterscheiden der Gedanken (citta-vikalpa iva).

[1] Nicht „ucyate" (La Vallée, ed. B. B., p. 99, n. 3).

Einwand: Des Gehers Stehen existiert.

[37a] Antwort:

> Der Geher steht eben nicht, ein Nicht-Geher steht nicht.
> Welcher vom Geher und Nicht-Geher verschiedener Dritter sollte stehen? (II. 15.)

Entweder der Geher steht, oder der Nicht-Geher steht, oder ein von diesen zwei verschiedener Dritter steht. Ein Geher steht nun nicht, weil (er mit) Gehen ist. Ein Nicht-Geher auch steht nicht, weil (er) nicht (mit) Gehen ist, (und) weil das Gegenteil von Gehen Stehen ist. Ein von diesen zweien verschiedener Dritter auch steht nicht, weil er nicht existiert. Wer existiert, der ist entweder ein Geher oder ein Nicht-Geher. Da beides auch widerlegt ist, deshalb ist: „Des Gehers Stehen existiert" nicht richtig.
Wie aus Sandkörnern Rapsöl (? tib. hbru mar).[1] Ferner:

> Wie wird denn „Der Geher steht" möglich sein?
> Ohne Gehen ist ein Geher niemals möglich. (II. 16.)

„Der Geher steht": an diesem (Satze) ist Festhalten nicht *[44a]* angebracht. Weshalb? Weil ohne Gehen ein Geher niemals möglich ist. Wie „die Atome existieren". Ferner:

> Vom (jetzt) Gehenden weg ist nicht Stehen, nicht vom Gegangenen, nicht vom (noch) nicht-Gegangenen.

Der Geher steht entweder vom (jetzt) Gehenden weg, oder er steht vom Gegangenen oder (noch) nicht Gegangenen weg. Von diesen dreien weg auch steht er nicht. Weshalb? Weil von diesen dreien aus Stehen nicht möglich ist. So ist (der Satz): „Des Gehers Stehen existiert" nicht richtig. Wie der Tod des Sohnes eines unfruchtbaren Weibes. Jetzt

> Gehen, Tätigkeit (eig. Fortschreiten, pravṛtti), Untätigkeit (Aufhören, nivṛtti) sind auch dem Gehen gleich. (II. 17.)

Wie das Gehen ausführlich (vistareṇa) überlegt ist, so sind auch Tätigkeit und Aufhören als dem Gehen gleich zu betrachten.

Jetzt sind auch Gehen und Geher als eines und dasselbe, und als verschieden nicht möglich (sambhavataḥ). Wieso? Antwort:

> Das Gehen und der Geher sind [37b] nicht als dasselbe (identisch) möglich.

---

[1] Vgl. „sikatābhya iva tailam", tib. „bye ma dag las til mar". Tanjur mdo, XXIII. rote Ausg. 31a, 76a; schwarze Ausg. 29b, 72a.

Das Gehen und der Geher sind auch nicht als verschieden möglich. (II. 18.)

Einwand: Welcher Fehler würde sein?

Antwort:

Wenn, was Gehen ist, das eben der Geher wäre,

Dann würde der Täter und das Tun als eines (identisch) eben zutreffen. (II. 19.)

Wenn Gehen und Geher als verschieden betrachtet (eig. unterschieden) werden,

So ist ohne Geher das Gehen, und ohne Gehen der Geher. (II. 20.)

Die (zwei), welche nicht als ein Ding und nicht als verschiedene Dinge (bhāva)

Erreicht werden, wie werden diese zwei erreicht? (II. 21.)

Wie Vater und Sohn. Ferner: Gehen ist nicht möglich; deshalb wird der Geher auch nicht erreicht. Wieso? Antwort:

Das Gehen, *[44b]* durch welches er als Geher erscheint[1], das Gehen geht er nicht;

Weil er nicht vor dem Gehen ist: wer geht wohin? (II. 22.)

Das Gehen, durch welches (er) als Geher offenbar wird (ajyate), gekennzeichnet wird (lakṣyate), erfaßt wird (gṛhyate), dieses Gehen geht nicht der Geher. Wehalb? Weil vor dem Gehen der Geher nicht ist. Wie z. B. nicht jeder beliebige Mann und Frau in jedes beliebige Dorf oder Stadt geht.

Ferner:

Das Gehen, durch welches er als Geher offenbar wird, ein von diesem verschiedenes geht er nicht,

Weil bei einem Geher zwei(faches) Gehen nicht zutrifft. (II. 23.)

Das Gehen, durch welches er als Geher gesehen wird (dṛśyate)[2], gekennzeichnet, erfaßt wird, ein von diesem Gehen verschiedener Geher auch geht nicht. Weshalb? Weil bei einem Geher zwei(faches) Gehen nicht zutrifft. Wie bei einem Samen zwei Sprossen.

Ferner:

---

[1] Das Tib. fordert „ajyate" statt „ucyate" (La Vallée, l.c., p. 105).

[2] Tib. „mthoṅ" ist wohl in „mṅon" (ajyate) zu ändern, vgl. oben.

Ein seiender Geher geht nicht dreifaches Gehen.
Ein nichtseiender Geher auch geht nicht dreifaches Gehen.
(II. 24.)
Ein seiend-(und)-nichtseiender Geher geht nicht dreifaches Gehen.
Deshalb existieren nicht Gehen, Geher und zu Gehendes.
(II. 25.)

Wie eine Luftspiegelung. „Seiend“ (sadbhūta): bedeutet „unabhängig erreicht“ (anapekṣya-siddha). „Gehen“ bedeutet „zu Gehendes“ (gantavyam). „Dreifach“ bedeutet „Gegangenes, (noch) nicht [38 a] Gegangenes, (jetzt) Gehendes“. „Geht nicht“ bedeutet Verneinung (niṣedha) des Gehens. „Ein nichtseiender auch“ bedeutet „ein nicht Existierender“. Das übrige (ist), wie früher gelehrt. „Ein seiend-(und)-nichtseiender *(45 a)* auch“ bezeichnet den vereinigten (ākīrṇa) Zustand (bhāva) der früher gelehrten zwei Arten. Das übrige (ist), wie früher gelehrt. „Deshalb“ ist conclusio (nigamana). Weil so geprüft jene nicht zutreffen (upapadyante), deshalb existieren auch nicht die drei: Gehen, Geher, zu Gehendes. Wie ein Feuerkreis (alāta-cakra-vat).

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung des Gegangenen, des (noch) nicht Gegangenen, des (jetzt) Gehenden (gata-agata-gamyamāna) bezeichnete

Zweite Abschnitt.

Dritter Abschnitt.

Die Sinnesgebiete (āyatana).

Einwand:

> Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Berühren, Denken (bezw. Verstand, manas),
> Dieser sechs Sinne (indriya) Gebiet ist das zu Sehende usw. (III. 1.)

Die sechs Sinne, Sehen, Hören usw. existieren. Dieser sechs Gebiete (gocara) sind das zu Sehende usw., von dem die Erscheinung (rūpa) sehenden Auge an bis zu dem die dharmas wahrnehmenden Verstande (manas).

Antwort:

> Das Sehen sieht sich eben nicht selbst.
> Was sich nicht selbst sieht, wie sieht das anderes? (III. 2.)

Das Sehen existiert nicht an sich. Weshalb? Weil es sich nicht sieht. Was sich selbst nicht sieht, wie wird das anderes sehen? Deswegen ist „Das Auge sieht" nicht richtig. Wie ein von Geburt Blinder (jātyandha-vat).

Einwand: Wenn das Auge auch sich nicht selbst sieht, sieht es andere. Wie z. B. das Feuer, wenn es auch nicht sich selbst brennt, andere brennt.

Antwort:

> Das Sehen zu erreichen (d. h. erläutern) ist durch das Beispiel des Feuers nicht möglich,
> Durch das Gegangene, das (noch) nicht Gegangene, das jetzt Gehende ist es mit dem Sehen *[45b]* [38b] widerlegt. (III. 3.)

Das zur Erreichung (Erläuterung) des Sehens angeführte Beispiel des Feuers ist nicht geeignet[1], nicht fähig und nicht aus-

[1] Rote und schwarze Ausg.: „dus pa" anstatt „nus pa".

reichend: das ist der Sinn. „Das ist mit dem Sehen widerlegt": dieses Beispiel des Feuers[1] wird zugleich mit dem Sehen getadelt (upālabhyate); zurückgewiesen: das ist der Sinn. Wenn (gefragt wird): wie? Durch das Gegangene, das (noch) nicht Gegangene, das (jetzt) Gehende. Wie z. B. in dem Gegangenen, dem (noch) nicht Gegangenen und dem (jetzt) Gehenden die Handlung (kriyā) des Gehens nicht zutrifft, so trifft auch beim Verbrannten, beim (noch) nicht Verbrannten, bei dem Brennenden auch die Handlung (kriyā, Vorgang) des Brennens nicht zu; so trifft auch bei dem Gesehenen, dem (noch) nicht Gesehenen, dem (jetzt) gesehen Werdenden auch die Handlung des Sehens nicht zu. Ferner:

Wenn nicht irgendwelches Sehen ohne Sehen ist,
Wie ist „Das Sehen sieht" richtig? (III. 4.)

Wenn irgendwelches Nicht-Sehendes nicht sieht, wie wird auch „Das Sehen sieht" richtig sein? Beides auch ist nicht möglich.

Das Sehen eben sieht nicht, das Nicht-Sehen eben sieht nicht,
Durch das Sehen ist der Seher als erörtert zu verstehen. (III. 5.)

Das Sehen sieht nun nicht. Weshalb? Weil die früher gelehrten Fehler eintreffen würden. Die Fehler, wie in (dem Satze): „Der Geher geht" usw., die bei der Annahme von Gegangenem, (noch) nicht Gegangenem, (jetzt) Gehenden zutreffen, weil diese eintreten, deshalb ist das nicht richtig. „Nichtsehen auch sieht nicht." Weshalb? Weil es von der Handlung (kriyā) des Sehens befreit ist. Wo die Handlung des Sehens nicht ist, wie sollte das sehen? Wie Atome. Durch diesen Beweis (sādhana) ist auch der Seher als *[46 a]* erörtert zu betrachten (eig. zu wissen). Ferner:

Ohne (das Sehen) aufzugeben, existiert nicht der Seher, auch (nicht), es aufgegeben habend.
Wenn der Seher nicht ist, wo ist für dich das zu Sehende (und) das Sehen? (III. 6.)

Das Sehen nicht aufgegeben habend oder auch das Sehen aufgegeben habend existiert nicht der Seher; das [39 a] bedeutet: entweder mit Sehen oder auch ohne Sehen existiert nicht der Seher.

---

[1] Lies „dpe" statt „dpes" der tib. Ausgaben.

Wenn der Seher nicht ist, wo ist dein zu Sehendes und Sehen? Jetzt

> Weil das zu Sehende und das Sehen nicht ist, ist nicht die Vierheit von Bewußtsein (vijñāna) usw.;
>
> Wie werden dann upādāna (Annehmen) usw. sein? (III. 7.)[1]

Weil zu Sehendes und Sehen nicht ist, sind nicht die vier: Bewußtsein (vijñāna), Berührung (sparśa), Empfindung (vedanā), Verlangen (tṛṣṇā). Wie werden auch die übrigen Seinsglieder (bhavāṅga), Annehmen (upādāna) usw. existieren?

> Durch das Sehen sind das Hören, Riechen, Schmecken, Berühren, Denken (manas),
>
> (Ferner) der Hörer, das zu Hörende usw. als erörtert zu wissen. (III. 8.)[2]

Durch das Sehen sind das Hören, das Riechen, das Schmecken, das Fühlen, das Denken (eig. Verstand, manas), der Hörer, das zu Hörende usw. auch als erörtert zu betrachten (eig. verstehen). Wie das Trinken von Salzwasser.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Untersuchung der Sinnesgebiete (āyatana) bezeichnete

Dritte Abschnitt.

---

[1] = III, 8 in Candrakīrtis Kommentar.

[2] = III, 9 in Candrakīrtis Kommentar.

Vierter Abschnitt.

Die Gruppen (skandha).

Einwand: Die fünf skandhas existieren; weil ihre Erkenntnis gelehrt wird (? prajñapti-nirdeśāt).

Antwort:

> Befreit von rūpa(visuelle Erscheinung)-Ursache wird rūpa nicht wahrgenommen;
> Von rūpa befreit wird auch rūpa-Ursache nicht wahrgenommen. (IV. 1.)

Ohne rūpa-Ursache wird rūpa nicht wahrgenommen. Befreit von „rūpa" *[46 b]* auch wird die rūpa-Ursache nicht gesehen. Auch bei Empfindung (vedanā), Begriff (sañjñā), Gestaltung (saṃskāra), Bewußtsein (vijñāna) ist dieser Beweis (sādhana, tib. bsgrub pa) in Betracht zu ziehen (eig. zu sehen). Wie Samen und Sproß.

Einwand: Wenn frei von rūpa-Ursache rūpa wahrgenommen würde, welcher Fehler würde dann zutreffen?

Antwort:

> Bei von rūpa-Ursache freiem rūpa trifft ein (prasajyate), (Daß) rūpa ohne Ursache (ist).

Wenn befreit von rūpa-Ursache rūpa wahrgenommen würde, so würde eintreten, (daß) rūpa ursachlos (ahetuka) ist. Wenn (jemand) meint: „Wenn ohne Grund, [39 b] dann um so besser", so ist hier zu sagen:

> Irgendein grundloses Ding existiert nicht irgendwo. (IV. 2.)

Irgendein grundloses Ding existiert nirgends; wie im ākāśa (leeren Raum) Same und Sproß.

Einwand: Wenn aber doch getrennt von dem „rūpa" Genannten die rūpa-Ursache vorhanden ist (vidyate), welcher Fehler trifft dann zu?

Antwort:

> Wenn von rūpa befreit die rūpa-Ursache wäre, so wäre wirkunglose Ursache.

Wenn von rūpa befreit die rūpa-Ursache wäre, so wäre die Ursache ohne Wirkung. Wenn (man) da aus Festhalten (abhiniveśa) an (dem Satze) „Die Ursache ist ohne Wirkung" (sagte): „Es sei so!", so ist hier zu antworten:

Wirkungslose Ursache existiert nicht. (IV. 3.)

Irgendwelche Ursache ohne Wirkung existiert nicht. Wie Vater und Sohn. Ferner:

Wenn rūpa ist, ist die Ursache des rūpa nicht vorhanden (upapadyate),
Wenn rūpa nicht ist, ist die Ursache des rūpa auch nicht vorhanden. (IV. 4.)

In beiden Fällen auch trifft die rūpa-Ursache nicht zu: sowohl wenn rūpa existiert, *[47 a]* ist die rūpa-Ursache nicht vorhanden, als auch wenn rūpa nicht ist, ist die rūpa-Ursache nicht vorhanden. Wie Verbranntes (und) (noch) nicht Verbranntes.

Wenn hier jemand meint, rūpa sei ohne Ursache, so ist hier zu antworten:

Ursachlose rūpas sind keineswegs angängig.

Ursachlose rūpas sind nicht irgendwie (und) irgendwo statthaft, nicht zutreffend. Weil es so ist,

Deshalb sollte nicht irgend jemand rūpa-Unterscheidungen (vikalpa) unterscheiden. (IV. 5.)

„Deshalb" (bezeichnet) conclusio (nigamana). „Von rūpa" bedeutet „auf rūpa beruhend (eig. stehend)". Weil, auf diese Weise untersucht, in jeder Hinsicht (sarvathā) rūpa nicht angängig ist, deshalb ist irgendwelche auf rūpa beruhende Unterscheidung nicht zu unterscheiden (d. h. vorzunehmen). Wie leerer Raum. Ferner:

Eine „mit der Ursache gleiche Wirkung" trifft [40 a] nicht zu;
Eine „mit der Ursache nicht gleiche Wirkung" auch trifft nicht zu. (IV. 6.)

Wenn richtig geprüft, ist (der Satz): „Die Wirkung ist mit der Ursache gleich" nicht richtig, und auch „Die Wirkung ist der Ursache ungleich" ist nicht angängig. Wie Same, Sproß und Frucht.

Vedanā, saṃjñā, saṃskāra, citta (Denken)[1] und alle Dinge (bhāva, Zustände)

---

[1] Statt „vijñāna" (Bewußtsein).

Sind in jeder Weise hinsichtlich der Methode rūpa gleich. (IV. 7.)

Die Gruppen (skandha) von Gefühl (vedanā), Begriff (sañjñā), Gestaltung (saṃskāra), Denken (citta = vijñāna) und alle Dinge sind in jeder Weise in der Aufzeigung (nirdeśa) der Methode (krama) der Nichtanwendbarkeit von Ursache und Wirkung (kāraṇa-kārya-pravṛtty-anupapatti) (und) der Methode des Nichtzutreffens von rūpa als gleich zu betrachten (eig. zu erkennen, vijñeya). Wie Caṇaka-Gold.

Wer bei einem Streite (Diskussion) durch Leerheit *[47b]* die Widerlegung ausdrückt (eig. sagt),

Bei dem ist alles ohne Widerlegung (und) wird (ist) dem zu Erreichenden (sādhya) gleich. (IV. 8.)

Wo irgend bei einem Streite vermittelst der Leerheit jemand durch Nichtleerheit die Widerlegung ausspricht, bei dem ist alles ohne Widerlegung (eig. nicht widerlegt). Dieses ist eben als gleich (mit) dem zu Erreichenden (sādhya) zu verstehen.

Wer bei einer Erklärung (vyākhyāna) durch Leerheit die Fehler angibt,

Bei dem ist alles ohne Fehlerangeben[1] (und) dem zu Erreichenden gleich. (IV. 9.)

Wo immer zur Zeit des Lehrens durch Leerheit irgendwer durch Nichtleerheit die Fehler angibt, bei dem ist alles ohne Fehlerangeben (und) als dem zu Erreichenden gleich zu verstehen.

Die zwei letzten ślokas dieses Abschnittes sind als der Kern (sāra) aller mit Leerheit verbundenen Erörterungen zu betrachten. Wie die Leerheit einer Gandharvenstadt.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung der Gruppen (skandha) bezeichnete

Vierte Abschnitt.

---

[1] Rote Ausg. „mit Fehlerangeben".

Fünfter Abschnitt.

Die Elemente (dhātu).

[40 b] Einwand: Die dhātus existieren; weil die Bestimmtheit (oder: „Zustand", vyavasthā) der Kennzeichen (lakṣaṇa) gelehrt wird.
Antwort:

> Vor dem Kennzeichen (Merkmal, Eigenschaft) des Raumes (ākāśa) existiert nicht irgendwelcher Raum.

Vor dem Kennzeichen des ākāśa existiert nicht irgendwelcher ākāśa. Wenn hier (jemand) meint: „Wenn er existierte, welcher Fehler wäre dann?", so ist hier zu sagen:

> (Denn) wenn er vor dem Kennzeichen wäre, so würde eintreten, daß er ohne Kennzeichen wäre. (V. 1.)

Wenn vor dem Kennzeichen des ākāśa der ākāśa wäre, so ist das auch, *[48 a]* weil der ākāśa ohne Kennzeichen sein würde, nicht richtig. Wenn da (jemand) meint: „Auch ohne Kennzeichen existiert der ākāśa", so wird hier gesagt:

> Nicht existiert irgendwelches kennzeichenloses Ding (bhāva) irgendwo.

Bei einer Untersuchung (Prüfung) ist irgendwelches kennzeichenlose Ding (bhāva) nicht irgendwo vorhanden.

> Wenn ein kennzeichenloses Ding nicht existiert, an was soll das Kennzeichen herantreten? (V. 2.)

Wenn ein kennzeichenloses Ding nicht existiert, auf was soll (dann) das Kennzeichen angewendet werden? Wie in Sandkörnern Raps(?)öl.[1] Ferner: in beiden Fällen auch wird das Kennzeichen nicht angewendet. Wenn (gefragt wird): „wie?", so wird gesagt:

> Bei einem Kennzeichenlosen wird das Kennzeichen nicht angewendet, nicht bei einem mit Kennzeichen Versehenen;
> Bei einem anderen auch als Kennzeichenlosem und mit Kennzeichen Versehenem wird es nicht angewendet. (V. 3.)

[1] Vgl. sub II, 15.

Auf ein (schon) mit Kennzeichen versehenes Ding (artha) wird das Kennzeichen nicht angewendet. Weshalb? Wenn es mit dem Kennzeichen versehen ist, was hat es dann für einen Zweck, daß das Kennzeichen angewendet wird? Wenn auch auf das (schon) mit Kennzeichen Versehene das Kennzeichen angewendet würde, so würde doppeltes Kennzeichen zutreffen: das Kennzeichen, durch welches es gekennzeichnet ist, und das Kennzeichen, welches darauf angewendet wird. Auf ein kennzeichenloses Ding auch wendet sich das Kennzeichen nicht an. (Denn) welches ist das Ding, auf welches das Kennzeichen sich anwenden sollte? Weshalb? Z. B. des Elefanten Kennzeichen ist mit Zähnen (Hauern) versehen sein, zum einen Teil Vornüberhängen, Ähnlichkeit der Unterlippe mit der Form einer Muschel, [41 a] Verzierung des Kopfes durch drei Schädelwölbungen, Ähnlichkeit der Ohren mit Futterschwingen (śūrpa), Gekrümmtheit des Rückens wie eines Bogens, Herabhängen des Bauches, Großbauchigkeit, *(48 b)* ein am Hinterteil befindlicher Schwanz [1], mit vier großen und runden Beinen versehen: frei von diesen Kennzeichen — welches ist der Elefant, auf welchen die Kennzeichen des Elefanten angewendet werden? So auch des Pferdes Kennzeichen: Länge des Gesichts, aufrechte Stellung der Ohrmuscheln (eig. Ohrlöcher), mit einer Mähne, mit vier einhufigen Beinen, mit einem aus (ihrer?) Nähe hervorkommenden Schweife versehen sein: frei von diesen Kennzeichen, welches ist das Pferd, auf welches die Kennzeichen des Pferdes angewendet werden? Wenn weder auf ein mit Kennzeichen Versehenes Kennzeichen Anwendung finden, noch auf ein von Kennzeichen Freies die Kennzeichen angewendet werden, so ist eine von dem mit Kennzeichen Behafteten und dem von Kennzeichen Freien verschiedene dritte Art, auf welche das Kennzeichen angewendet würde, nicht vorhanden. Da, wenn so geprüft wird, in beiden Fällen (ubhayathā) auch das Kennzeichen nicht angewendet wird (apravṛtteḥ):

> Wenn das Kennzeichen nicht herantritt (angewendet wird),
> so trifft das Gekennzeichnete nicht zu;
> Wenn das Gekennzeichnete nicht zutrifft, existiert auch
> nicht das Kennzeichen. (V. 4.)

---

[1] Vorausgesetzt, daß die Lesart „do na" der schwarzen Ausg. richtig ist. Pek. Ausg. „don" ergibt keinen Sinn.

Weil bei Prüfung in beiden Fällen auch das Kennzeichen nicht herantritt (Anwendung findet), ist das Gekennzeichnete nicht angängig (upapadyate). Wenn das Gekennzeichnete nicht angängig ist, existiert auch nicht das Kennzeichen.

Deshalb existiert nicht das Gekennzeichnete, das Kennzeichen existiert eben nicht.

Frei von Gekennzeichnetem und Kennzeichen existiert auch nicht ein Ding (bhāva). (V. 5.)

„Deshalb" bezeichnet die conclusio (nigamana). Weil, wenn nach der vorhin angegebenen (vihita)[1] Argumentation (yukti) geprüft wird, in allen Fällen (sarvathā) das Gekennzeichnete nicht zutrifft, so ist, weil das Gekennzeichnete nicht zutrifft, das Kennzeichen auch nicht vorhanden. Ein von diesen freies Ding (bhāva) existiert nicht. *[49a]* Wie Erde in dem Eigensein des Kruges.[2]

Einwand: Wenn Sein (bhāva) nicht ist, so ist doch [41 b] Nichtsein.

Antwort:

Wenn Sein nicht ist, wessen Nichtsein wird sein?

Wenn Sein (bhāva) erreicht (bewiesen) ist, (so) trifft auch Nichtsein zu. Bei Prüfung aber existiert nicht dieses Sein. Wenn das nicht ist, wessen wird dieses Nichtsein sein? Wie das Horn eines Hasen.

Einwand: Wer Sein und Nichtsein, diese zwei erkennt (vijānan) (und) unterscheidet, der existiert.

Antwort:

Wer, von Sein und Nichtsein verschieden, erkennt Sein und Nichtsein? (V. 8.)

Der du Sein und Nichtsein erkennst (und) hieran haftest (abhinivișța), durch wen kannst eben du, der du von Sein und Nichtsein verschieden bist, als „eben dieser" bezeichnet werden?

Deshalb ist der Raum (ākāśa) nicht Sein (bhāva), nicht Nichtsein, nicht Gekennzeichnetes,

---

[1] Ich lese „btad ste" statt „btaṅ ste" der Ausgaben. Die in diesen vorliegende Lesart würde „die frühere Argumentation aufgebend" (vihāya) fordern. Vgl. zu X, 12 und XI, 6.

[2] bum paḥi (Ausg. pa) ṅo bo ñid la sa (Ausg. las) bshin no.

Nicht Kennzeichen. Die anderen fünf Elemente (dhātu) auch sind dem Raume gleich. (V. 7.)

So ist bei Prüfung der ākāśa weder Sein noch Nichtsein, weder Gekennzeichnetes (Vereigenschaftetes) noch Kennzeichen (Eigenschaft). Wie ākāśa, so sind auch die andern fünf dhātus, die es gibt, zu betrachten.

Die Geringverständigen, welche in den Dingen (bhāva) Sein und Nichtsein
Sehen, sehen nicht das stille Erlöschen des Sichtbaren. (V. 8.)

Die Geringverständigen, die in den Dingen Sein und Nichtsein sehen, die sehen nicht des Sichtbaren Erlöschen und stilles Vergehen. Wie von Geburt Blinde.

[49 b] Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā] der als die Prüfung der Elemente bezeichnete

Fünfte Abschnitt.

Sechster Abschnitt.

Die Leidenschaft und der Leidenschaftliche
(rāga-rakta).

Einwand: Alle dharmas existieren, weil Leidenschaft und der Leidenschaftliche wahrgenommen werden.

Antwort:

> Wenn vor der Leidenschaft der Leidenschaftliche ohne Leidenschaft existierte,
>
> So wäre von dem die Leidenschaft abhängig; wenn der Leidenschaftliche wäre, wäre Leidenschaft. (VI. 1.)

Wenn vor der Leidenschaft ein Leidenschaftlicher ohne Leidenschaft existierte, so würde auch von diesem abhängig die Leidenschaft existieren. [42a] Weil auf diese Weise, wenn Leidenschaft ist, der Leidenschaftliche wäre. Wenn (jemand) hier meint, wenn Leidenschaft ist, wäre der Leidenschaftliche, so heißt es hier (ucyate):

> Wenn auch der Leidenschaftliche ist, wie (eig. wo) wird denn die Leidenschaft sein?

Wenn auch der Leidenschaftliche existiert, wo würde denn die Leidenschaft existieren?

> Auch beim Leidenschaftlichen, wenn Leidenschaft ist oder nicht ist, ist derselbe Vorgang (krama, Methode). (VI. 2.)

Auch beim Leidenschaftlichen, ob Leidenschaft ist oder nicht ist, ist die jener gleiche Methode anzunehmen (veditavya). Wie Vater und Sohn. Ferner:

> Wenn vor dem Leidenschaftlichen ohne Leidenschaftlichen die Leidenschaft existierte,
>
> So wäre von dieser der Leidenschaftliche abhängig; wenn die Leidenschaft wäre, so würde der Leidenschaftliche sein.

Wenn vor dem Leidenschaftlichen die Leidenschaft ohne Leidenschaftlichen existierte, so wäre von dieser abhängig auch der Leiden-

schaftliche; weil so, wenn Leidenschaft ist, der Leidenschaftliche existierte. Wenn (jemand) hier meint, daß, wenn Leidenschaft ist, der Leidenschaftliche ist, so heißt es hier (ucyate):

> Wenn auch die Leidenschaft ist, wo wird der Leidenschaftliche sein?

Wenn auch die *[50a]* Leidenschaft existiert, wo soll denn der Leidenschaftliche existieren?

> Auch bei der Leidenschaft, wenn der Leidenschaftliche ist oder nicht ist, ist derselbe Vorgang (Methode, krama).

Auch bei der Leidenschaft, ob der Leidenschaftliche ist oder nicht ist, ist eine mit jener gleiche Methode anzunehmen. Wie Vater und Sohn.

Einwand: Wenn es auch nicht angeht, daß die Leidenschaft und der Leidenschaftliche nacheinander (krameṇa) entstehen, so entstehen sie gleichzeitig.

Antwort:

> Zusammen- (gleichzeitiges) Entstehen von Leidenschaft und Leidenschaftlichem ist nicht richtig.

Zusammen- (gleichzeitiges) Entstehen von Leidenschaft und Leidenschaftlichem ist nicht angängig. Wenn hier (jemand) meint: „Welcher Fehler ist bei Zusammen- (gleichzeitigem) Entstehen?", so ist hier zu sagen:

> [42 b] So würden Leidenschaft und Leidenschaftlicher unabhängig voneinander sein. (VI. 3.)

Wenn sie zusammen (gleichzeitig) enständen, so würden Leidenschaft und Leidenschaftlicher unabhängig voneinander sein. Da so beide ewig wären (śāśvata-prasaṅge), so wäre der große Fehler des Ewigseins (śāśvata-doṣa). Wie die Hörner eines Rindes.

Ferner: Wenn die Leidenschaft und der Leidenschaftliche zusammen (gleichzeitig) wären, so wären sie entweder eines oder getrennt (verschieden). Beides auch trifft nicht zu. Wieso? Es heißt (ucyate):

> (Bei) Einheit ist nicht Zusammensein (Gleichzeitigkeit); (denn) dieses ist nicht mit diesem zusammen (gleichzeitig).
>
> Wenn aber Getrenntheit (Verschiedenheit) ist, wie sollte Zusammensein (Gleichzeitigkeit) sein? (VI. 4.)

Wenn Einheit ist, so trifft Zusammensein (Gleichzeitigkeit) nicht zu. Weshalb? Weil Zusammensein (Gleichzeitigkeit) von diesem

mit (eben) diesem nicht zutrifft. Aber auch wenn Getrenntheit (Verschiedenheit) ist, wie sollte Zusammensein (Gleichzeitigkeit) sein? Weshalb? Weil Getrenntheit (Verschiedenheit) ist. Ferner:

> Wenn Eines zusammen (gleichzeitig) wäre, so wäre es auch *[50b]* ohne Genossen;
>
> Wenn Getrenntes (Verschiedenes) zusammen (gleichzeitig) wäre, so wäre es so auch ohne Genossen. (VI. 5.)

Wenn bei Einheit Zusammensein (Gleichzeitigkeit) angenommen wird, so wäre auch ohne Genossen dieses Zusammensein (Gleichzeitigkeit). Wenn bei Getrenntheit (Verschiedenheit) Zusammensein (Gleichzeitigkeit) angenommen wird, so wäre auch ohne Genossen dieses Zusammensein (Gleichzeitigkeit).

> Wenn Getrenntes (Verschiedenes) zusammen ist, was (sind) Leidenschaft und Leidenschaftlicher?
>
> Wenn Getrenntheit (Verschiedenheit) erreicht wird, dann wären sie beide zusammen. (VI. 6.)

Wenn bei Getrenntheit (Verschiedenheit) Zusammensein angenommen wird, wie werden Leidenschaft und Leidenschaftlicher erreicht? Wenn auch bei diesen Getrenntheit (Verschiedenheit) angenommen wird, so werden sie nicht als zusammen erreicht. Wenn so Getrenntheit (Verschiedenheit) erreicht wird, so werden diese beide als zusammen (seiend) angenommen werden.

> Wenn Getrenntheit (Verschiedenheit) von Leidenschaft und Leidenschaftlichem festgestellt wird,
>
> Weshalb werden diese (von dir) als zusammen seiend angenommen. (VI. 7.)

Wenn Getrenntheit (Verschiedenheit) von Leidenschaft und Leidenschaftlichem erreicht ist, weshalb [43a] nimmt man diese dann als zusammen seiend an?

> Da sie nicht als getrennt (verschieden) erreicht werden, deshalb wünschest du Zusammensein,
>
> Und, um Zusammensein zu erreichen, wünschest du überdies Getrenntheit. (VI. 8.)

Da Leidenschaft und Leidenschaftlicher nicht als getrennt (verschieden) erreicht werden, so wünschest du, um es zu erreichen, Zusammensein; da sie auch nicht als zusammenseiend erreicht werden, so wünschest du, um es zu erreichen, Getrenntheit (Verschiedenheit); (aber) es ist nicht richtig.

Weil Getrenntsein (Verschiedensein) nicht erreicht wird,
wird Zusammensein nicht erreicht:
Bei was für einem Getrennt-(Verschieden-)sein wünschest
du Zusammensein? (VI. 9.)

Da Getrenntsein (Verschiedensein) von Leidenschaft und Leidenschaftlichem nicht erreicht wird, wird nicht Zusammensein erreicht. *[51a]* Bei welchem nicht erreichten Getrenntsein (Verschiedensein) verlangst du Zusammensein? Das auch ist nicht richtig.

So werden Leidenschaft und Leidenschaftlicher als zusammen und als nicht zusammen nicht erreicht.
Wie die Leidenschaft werden alle dharmas als zusammen
und nicht zusammen nicht erreicht. (VI. 10.)

Wenn so geprüft wird, wird die Leidenschaft weder als zusammen noch als nicht zusammen mit dem Leidenschaftlichen erreicht. Wie die Leidenschaft werden auch alle dharmas weder als zusammen noch als nicht zusammen erreicht. Wie ein Rohrbündel.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung von Leidenschaft und Leidenschaftlichem bezeichnete

Sechste Abschnitt.

Siebenter Abschnitt.

Entstehen, Stehen, Vergehen (utpāda-sthiti-bhaṅga).

Einwand: Da Entstehen, Stehen, Vergehen als Kennzeichen (lakṣaṇa) des Gewirkten (saṃskṛta) gelehrt werden, (und) da sie so sind, deshalb existiert das saṃskṛta (Gewirkte).

Antwort: Dieses existiert eben nicht. Weshalb? Weil Entstehen, Stehen, Vergehen nicht erreicht werden. Entstehen, Stehen, Vergehen sind entweder gewirkt (saṃskṛta) oder nicht gewirkt (asaṃskṛta). Da sie auf beide Weisen auch nicht zutreffen, werden sie nicht erreicht.

Einwand: [43b] Wenn diese entweder gewirkt, oder nicht gewirkt sind, welcher Fehler trifft dann zu (prasajyate)?

Antwort:

> Wenn Entstehen gewirkt ist, so ist es mit drei Kennzeichen verbunden.[1]
>
> Indessen ein nicht gewirktes Entstehen: wie ist es Kennzeichen des Gewirkten? (VII. 1.)

Wenn eben das Entstehen gewirkt ist, so ist es mit den drei Kennzeichen verbunden. Da diese auch mit anderen drei Kennzeichen verbunden wären, so würde der *[51b]* Fehler des regressus ad infinitum (anavasthā) zutreffen. Auch bei Stehen und Vergehen ist es so. Wenn aber das Entstehen nicht gewirkt ist, wie wäre es Kennzeichen des Gewirkten? Wie kann ohne Entstehen, Stehen, Vergehen das Entstehen angenommen werden? Ferner: Weil ohne Entstehen, Stehen und Vergehen Entstehen nicht gewirkt wäre, so wäre es entweder dem nirvāṇa ähnlich (sama, gleich), oder eben das nirvāṇa; das nirvāṇa aber ist nicht mit den Kennzeichen des Gewirkten. Auch das Stehen und Vergehen werden so betrachtet. Ferner:

---

[1] Nach dem tib.: „tatra yuktaḥ trilakṣaṇaiḥ" statt „tatra yuktā trilakṣaṇī" (ed. B. B.).

Die drei, Entstehen usw., getrennt, sind nicht imstande, Kennzeichen des Gewirkten zu bilden;
Auch wenn sie vereinigt (samasta) sind, wie können sie an einem Ort und zu gleicher Zeit sein? (VII. 2.)

Entstehen, Stehen und Vergehen wären entweder getrennt oder vereinigt Kennzeichen des Gewirkten. Beides auch trifft nicht zu. Weshalb? Wenn man eben Getrenntheit annimmt, so kann nicht durch Getrenntes Kennzeichen von Gewirktem gebildet (eig. gemacht) werden; weil ein Teil des Gewirkten durch Kennzeichen gekennzeichnet (lakṣita) wäre, ein Teil ohne Kennzeichen wäre, ist das nicht richtig (yukta). Wenn aber auch Vereinigtsein angenommen wird, wie können sie, (obwohl) einander unähnlich[1], an einem (Ort) zu einer Zeit vereinigt sein?[2]

Das auch ist nicht richtig. Wie Feuer und Wasser. Ferner:

Wenn im Entstehen, Stehen und Vergehen ein weiteres Kennzeichen von Gewirktem ist, ist regressus ad infinitum (anavasthā);
Wenn es nicht ist, (44a) sind sie nicht gewirkt. (VII. 3.)

Wenn aber (atha) in Entstehen, Stehen und Vergehen ein weiteres Kennzeichen von Gewirktem als existierend angenommen wird (eig. gewünscht wird), *[52a]* so tritt regressus ad infinitum ein. Wenn es aber nicht ist, so sind sie nicht gewirkt. Wenn sie nicht gewirkt sind, ist es nicht richtig, daß sie Kennzeichen des Gewirkten sind.

Einwand: „Bei euch trifft, wenn in Entstehen, Stehen, Vergehen ein weiteres Kennzeichen von Gewirktem existiert, regressus ad infinitum zu“ — auf diese Rede (ukta) ist zu erwidern: Wenn auch Entstehen, Stehen, Vergehen gewirkt sind, so trifft doch nicht regressus ad infinitum zu. Wieso? Es wird gesagt (eingewendet):

Durch das Entstehens-Entstehen entsteht nur Ursprungs- (eig. Wurzel-)Entstehen;
Durch das Ursprungs-Entstehen entsteht ferner das Entstehens-Entstehen. (VII. 4.)

---

[1] Rote Ausgabe: „mi mthun pa“, viṣama, visadṛśa; schwarze Ausgabe: „mchuṅs pa“.

[2] Rote Ausgabe „ltar“ ist nach der schwarzen Ausgabe in „ji ltar“ zu verändern.

Wenn irgendein dharma entsteht, so entsteht er selbst und fünfzehn (andere): (1) dharmas, (wie) vijñāna, vedanā, sañjña usw., (2) des dharma Entstehen, (3) der dharmas Stehen, (4) des dharma Vergehen, (5) des dharma Beziehung (samanvāgama, tib. ldan pa), (6) des dharma Altern (jarā), (7) des dharma Erlösung (vimukti) oder falsche Erlösung (mithyā-vimukti), (8) des dharma Ausgang (nairyāṇikatā, Verschwinden) oder Nichtausgang. Entstehen, Stehen, Vergehen, Beziehung (Verbindung), Altern, Erlösung, Ausgang: diese heißen nun „Umlauf" (parivāra). Innerhalb des Umlaufes sind hier die zwei dharmas Erlösung und Ausgang, oder auch falsche Erlösung und Nichtausgang. Die dharmas, die hell sind, deren ist Erlösung, die dunkel sind, deren ist falsche Erlösung. Die dharmas, die ausgehen (verschwinden), deren ist Ausgang, die dharmas, die nicht ausgehen, deren ist Nichtausgang. Die Umlaufs-Umläufe (parivāra-parivāra) sind nun so: (1) *[52b]* Entstehens-Entstehen, (2) [44b] Stehens-Stehen, (3) Vergehens-Vergehen, (4) Beziehungs-Beziehung, (5) Alterns-Altern, (6) Erlösungs-Erlösung, (7) Ausgangs-Ausgang. In (eig. „aus") den Umlaufs-Umläufen (sind) auch die zwei dharmas Erlösungs-Erlösung und Ausgangs-Ausgang, oder auch falscher Erlösung falsche Erlösung und Nicht-Ausgangs Nicht-Ausgang. Die dharmas, die hell sind, deren ist Erlösungs-Erlösung; die dunkel sind, deren ist falscher Erlösung falsche Erlösung. Die dharmas, die ausgehen, deren ist Ausgangs-Ausgang, die nicht ausgehen, deren ist Nicht-Ausgangs Nicht-Ausgang. So sind fünfzehn Teile (kāṇḍa). Das Ursprungs-Entstehen bringt nun (tatra), außer sich selbst, alle vierzehn dharmas hervor; das Entstehens-Entstehen bringt nur das Ursprungs-Entstehen hervor. Das Ursprungs-Stehen stellt (sthāpayati) auch das Stehens-Stehen; das Stehens-Stehen stellt auch das Ursprungs-Entstehen. Das Ursprungs-Vergehen macht auch das Vergehens-Vergehen vergehen (vināśayati); das Vergehens-Vergehen macht auch das Ursprungs-Vergehen vergehen. Die Beziehung (samanvāgama), das Altern, die Erlösung, der Ausgang sind auch so zu betrachten. Deshalb trifft, wenn auch Entstehen, Stehen, Vergehen gewirkt (saṃskṛta) sind, der Fehler eines regressus ad infinitum nicht zu. *[53a]* Auch Stehen und Vergehen sind so zu betrachten. Wie Same und Sproß.

Antwort:

Wenn bei dir das Entstehens-Entstehen das Ursprungs-Entstehen hervorbringt,

Wie wird bei dir jenes, durch das Ursprungs-Entstehen (noch) nicht hervorgebracht, dieses hervorbringen? (VII. 5.)

Wenn bei dir das Entstehens-Entstehen das Ursprungs-Entstehen hervorbringt, [45 a] wie wird bei dir das durch das Ursprungs-Entstehen noch nicht hervorgebrachte Entstehens-Entstehen jenes Ursprungs-Entstehen hervorbringen? Weil es selbst nicht entstanden ist. Wenn aber (jemand) meint, daß zwar eben das durch das Ursprungs-Entstehen hervorgebrachte Entstehens-Entstehen das Ursprungs-Entstehen hervorbringe, das nicht hervorgebrachte (aber) nicht, so ist da zu antworten:

Wenn bei dir das durch das Ursprüngliche Hervorgebrachte das Ursprüngliche[1] hervorbringt,

Wie wird das durch jenes (noch) nicht hervorgebrachte Ursprüngliche jenes hervorbringen? (VII. 6.)

Wenn bei dir das durch das Ursprungs-Entstehen entstandene Entstehens-Entstehen jenes Ursprungs-Entstehen hervorbringt, wie wird das durch jenes Entstehens-Entstehen (noch) nicht entstandene (hervorgebrachte) Ursprungs-Entstehen das Entstehens-Entstehen hervorbringen? Da es selbst (noch) nicht entstanden ist. Da es auch auf diese Weise geprüft (untersucht) nicht möglich (samartha) ist, wird es nicht als an sich seiend (svabhâvena) erreicht.

Einwand: Das (jetzt) entstehende Ursprungs-Entstehen bringt zwar das Entstehens-Entstehen hervor, aber nicht das (noch) nicht entstandene.

Antwort:

Wenn bei dir das (jetzt) Entstehende durch jenes (noch) nicht Entstandene

Hervorgebracht werden kann, so möge es nach deinem Wunsche hervorgebracht werden. (VII. 7.)[2]

Wenn bei dir das Ursprungs-Entstehen entstehend, selbst (noch) nicht entstanden, jenes andere Entstehens-Entstehen hervorbringen kann, so möge es jenes Entstehens-Entstehen hervorbringen, (aber) es kann (es) nicht. Deshalb kann bei dir das Ursprungs-Entstehen,

---

[1] Tib.: „Ursprung".

[2] Die tib. Fassung dieses śloka weicht von der der späteren Übersetzung ab: khyod kyi de ni skye bshin pa | ma skyes de yis gal te ni || de ni skyed par byed nus na | de bskyed par ni hdod la rag ||.

entstehend, (aber) selbst (noch) nicht entstanden, jenes andere Entstehens-Entstehen nicht hervorbringen.

Ferner (eig. „oder“, athavā) ist diese andere Überlegung. Wenn dein (jetzt) entstehendes, (noch) nicht selbst entstandenes Entstehens-Entstehen jenes andere Ursprungs-Entstehen nicht hervorbringen kann, so mag jenes Ursprungs-Entstehen entstehen, (aber) es *[53b]* kann nicht. Deshalb kann dein (jetzt) entstehendes, (noch) nicht selbst entstandenes Entstehens-Entstehen jenes andere Ursprungs-Entstehen nicht hervorbringen. (Wenn gefragt wird): „Warum ist das (jetzt) Entstehende nicht selbst entstanden (svayam ajāta)?“, (so ist es,) weil das (jetzt) Entstehende (noch) nicht abgeschlossen ist (aprasiddheḥ). Was da gesagt wird: „Das (jetzt) Entstehende bringt es hervor“, das ist nicht richtig. Wie das Vergangene und das (noch) nicht Vergangene.

Einwand:

> Wie das Licht sich selbst und auch anderes beleuchtet (eig. erscheinen macht), so
>
> Erzeugt auch das Entstehen beides, sich selbst und anderes. (VII. 8.)

Wie das Licht sich selbst und anderes [45b] beide beleuchtet, so erzeugt auch das Entstehen beides, sich selbst und anderes.

Antwort:

> In dem Licht und wo es sich befindet, ist nicht Finsternis.
>
> Was wird durch das Licht beleuchtet? (denn) durch das Vernichten (eig. Entfernen, Zerstreuen) der Finsternis ist Beleuchten. (VII. 9.)

Weder im Lichte, noch wo das Licht sich befindet, ist Finsternis. Wenn weder im Lichte Finsternis existiert, noch wo das Licht sich befindet, Finsternis existiert, welches Eigen- oder Anderssein beleuchtet dann das Licht? „Durch das Entfernen der Finsternis ist Beleuchten“: weil auch das Entfernen der Finsternis nicht des Lichtes Eigen- oder Anderssein bewirkt, deshalb beleuchtet das Licht weder sich selbst (svabhāvam) noch anderes (parabhāvam). Wie Katze und Maus.

Einwand: Weil durch das Entstehen des Lichtes die Finsternis zerstreut wird, deshalb ist im Lichte und wo das Licht sich befindet, nicht Finsternis.

Antwort:

Wie zerstreut das entstehende Licht die Finsternis,
Wenn das entstehende Licht und Finsternis sich nicht erreichen? (VII. 10.)

Wie zerstreut das entstehende Licht die Finsternis, weil, wenn Licht entstehend ist, es dann die Finsternis nicht erreicht? *[54 a]* Ferner:

Wenn das Licht auch ohne Erreichen die Finsternis zerstreut,
So wird das hier befindliche die in der ganzen Welt vorhandene Finsternis zerstreuen. (VII. 11.)

Wenn indessen (jemand) denkt, auch ohne Erreichen des Lichtes werde die Finsternis zerstreut, so ist hier zu antworten: Wenn auch ohne Erreichen durch das Licht die Finsternis zerstreut wird, so werden auch die in der ganzen Welt vorhandenen Finsternisse durch das hier befindliche Licht zerstreut werden. Bei Gleichheit des Nicht-Erreichens ist welcher Unterschied zwischen dem Zerstreuen der hier befindlichen Finsternis durch ein entstehendes Licht (und) und dem Nicht-Zerstreuen der in der ganzen Welt befindlichen Finsternis? So [46 a] zerstreut nicht ein entstehendes Licht die Finsternis, ohne die Finsternis zu erreichen. Ferner:

Wenn ein Licht sich selbst und anderes beleuchtet,
So wird auch ohne Zweifel die Finsternis sich selbst und anderes verhüllen. (VII. 12.)

Wenn (jemand) meint, das Licht beleuchte sich selbst und anderes, so wird auch ohne Zweifel die dem Lichte entgegengesetzte Finsternis sich selbst und anderes verhüllen. Wenn die Finsternis sich selbst verhüllt, so ist das, weil beim Nicht-Wahrnehmen der Finsternis die Dinge (bhāva) ewig erscheinen würden, nicht erwünscht. Was aber gesagt wird: „Wenn die dem Lichte entgegengesetzte Finsternis sich selbst und anderes nicht verhüllt, so beleuchtet doch (ihr) Genosse, das Licht, beides, sich selbst und anderes", so ist das nicht richtig (yukta). So ist also das Beispiel widerlegt.

Jetzt ist hier bei (der Behauptung): „Das durch dein Beispiel des Lichtes gekennzeichnete Entstehen bringt sich selbst und anderes hervor" zu antworten (vaktavya):

Wie sollte dieses (noch) nicht entstandene Entstehen sich selbst hervorbringen?

Wenn aber[1] das Entstandene entsteht, was ist im Entstandenen zu *[54b]* entstehen? (VII. 13.)

Wenn dieses Entstehen sich selbst hervorbringt, so bringt es entweder als entstanden oder als (noch) nicht entstanden hervor. Wenn es nun (tāvat) (noch) nicht entstanden sich selbst nicht hervorbringt, wie sollte, da das (noch) nicht Entstandene nicht ist, dieses Nicht-Existierende sich selbst hervorbringen? Wenn aber (jemand) meint, das Entstandene bringe hervor, so ist das auch nicht richtig. Wenn es entstanden ist, was sollte, da es schon entstanden ist, in diesem schon Entstandenen fernerhin entstehen? Im schon Entstandenen ist aber keine Tätigkeit des Entstehens, im Getanen auch ist keine Tätigkeit (kriyā). So bringt dieses Entstehen, (als) entstanden, sich selbst hervor, oder (als) nicht entstanden bringt es hervor. Auf beide Weisen bringt es nicht hervor. Weil deshalb Entstehen sich nicht selbst hervorbringt, ist, was da gesagt wird: „Das Entstehen bringt sich selbst hervor", nicht richtig. Auch bei Stehen und Vergehen wird so geprüft. Ferner:

Wie auch das Entstandene, das (noch) nicht Entstandene, das Entstehende [46b] nicht entstehen,

Das ist durch das Gegangene, das (noch) nicht Gegangene, das Gehende erklärt. (VII. 14.)

Wenn aus Entstehen ein anderes entstände, so würde entweder das Entstandene oder das (noch) nicht Entstandene oder das Entstehende entstehen. Auf die drei Arten auch erwogen (geprüft), entsteht es nicht. Wie es nicht entsteht, ist durch das Gegangene, das (noch) nicht Gegangene, das Gehende erklärt worden. Wenn (gefragt wird): wie denn? Antwort: Ein entstandenes Ding (bhāva) entsteht eben nicht. Wenn (gefragt wird): weshalb? Weil regressus ad infinitum (anavasthā) eintreten würde und weil im Getanen kein Tun (kriyā) ist. Wenn ein schon entstandenes Ding entstände, so müßte ein zweimal Entstandenes auch dreimal entstehen, ein dreimal Entstandenes müßte auch viermal entstehen, und so würden auch das zuerst Entstandene und die später Entstandenen sein. Da so kein Ende (anavasthā) des Entstehens wäre, ist es nicht ange-

---

[1] „ji ltar" ist nach dem Kommentar in „ci ste" zu ändern.

gebracht (eig. erwünscht). *[55a]* Deshalb entsteht nicht ein entstandenes Ding (bhāva). Wenn auch das Entstandene entstände, so ist, weil das andere Entstehen, durch welches es als „zu Entstehendes" genannt wird, (noch) nicht entstanden entsteht, hier „Das Entstandene entsteht" ein Widerspruch mit der Behauptung (pratijñā-hāni). Weshalb? Weil es vor dem ersten Entstehen unentstanden ist (und) aus diesem entsteht, deshalb entstände einiges (schon) entstanden, einiges entstände (noch) nicht entstanden. Weil deshalb Gegensätzlichkeit wäre, so wäre bei dieser Annahme (evam iṣyamāne) Nichteindeutigkeit (anaikāntikatā); (und) weil im Getanen nicht Tun, im Verbrannten nicht zu Verbrennendes, im Gegangenen nicht zu Gehendes, im Wahrgenommenen (sākṣātkṛta) nicht Wahrnehmung, im Entstandenen nicht Entstehung ist, deshalb eben entsteht nicht irgendwelcher dharma.

Ein (noch) nicht entstandener dharma auch entsteht nicht. Wenn (gefragt wird): weshalb? Weil er nicht mit Entstehen behaftet ist, und weil auch alles (noch) nicht Entstandene entstehen würde (utpāda-prasaṅgāt). Indem hier ein (noch) nicht Entstandenes nicht mit Entstehen behaftet ist, entsteht es aus einem mit Entstehen behafteten Ding (bhāva) [47a] oder aus einem nicht mit Entstehen behafteten Ding. So wäre auch ohne Tun (kriyā) die Tat (byed pa, das Tuende), ohne Gehen auch das Gehen[1], ohne Essen auch das Essen[2], ohne Leidenschaft der Leidenschaftliche, ohne Abscheu (dveṣa) auch der Verabscheute (dviṣṭa), ohne Verblendung (moha) auch der Verblendete (mūḍha). Weil im Widerspruch mit allen üblichen Anschauungen (sarva-vyavahāra-virodhāt), ist das auch nicht erwünscht. Deshalb entsteht auch ein (noch) nicht entstandenes Ding nicht. Wenn auch ein unentstandenes Ding (bhāva) entstände, würden alle unentstandenen Dinge (artha) entstehen, bei allen Kindern und gewöhnlichen Leuten würde auch die nicht entstandene Erleuchtung (bodhi) entstehen, in den mit der Eigenschaft des Unempfindlichseins (Gleichgültigseins, āniñjya-dharma) behafteten Arhats würden auch die nicht entstandenen Qualen (saṅkleśa) *[55b]* entstehen, die nicht entstandenen Hörner von Hase und Pferd usw. würden auch entstehen; deshalb ist das auch nicht erwünscht. Deshalb entsteht auch das

---

[1] „hgro med par yaṅ hgro ba." Ist das an zweiter Stelle stehende „hgro ba" durch „hgro (ba) po (Geher, gantṛ)" zu ersetzen?

[2] „za ba med par yaṅ za ba." Vgl. letzte Anmerkung.

(noch) nicht Entstandene nicht. Wie das Entstehen von Qualen (kleśa) bei verbrannten Qualen.

Einwand: (Noch) nicht Entstandenes entsteht. Wenn auch das, was mit der Gesamtheit (Verbindung) von Ursachen und Bedingungen (hetu-pratyaya-sāmagrī), mit Ort (deśa), Zeit (kāla), Täter (kartṛ), Mitteln (upāya) versehen ist, entsteht, so entsteht (doch) nicht alles Nicht-Entstandene. Da das, was von der Gesamtheit (Vereinigung) von Ursachen und Wirkungen, Ort, Zeit, Täter, Mitteln frei (rahita) ist, nicht entsteht, deshalb trifft nicht zu (prasajyate), daß alles Nicht-Entstandene entsteht.

Antwort: Was „mit der Gesamtheit der Ursachen und Bedingungen, mit Ort, mit Zeit, Täter, Mittel versehen entsteht", in diesem auch, wenn es existent (sadbhūta) ist, ist nicht Entstehen; wenn es nicht existiert (asadbhūta), ist auch nicht Entstehen; ein Seiend-Nichtseiendes (sad-asad-bhūta) auch entsteht nicht. Da schon früher erklärt (vyākhāta) ist, daß auf diese drei Arten Entstehen nicht zutrifft (upapadyate), deshalb entsteht auch das (noch) nicht Entstandene nicht.

So entsteht auch ein (jetzt) entstehendes Ding (bhāva) nicht. Weshalb? Weil der Fehler, daß (schon) Entstandenes entsteht, zutrifft (prasaṅgāt), und weil der Fehler, daß noch nicht Entstandenes entsteht, zutrifft. Das Entstehende, das (schon) entstanden ist, [47 b] entsteht nicht aus den früher angeführten (ukta) Gründen, das Entstehende, das (noch) nicht entstanden ist, auch entsteht nicht aus den angeführten Gründen. Wenn auch das Entstehende ohne Entstehen ist, aber doch das Entstehende entsteht, da ein Entstehendes ohne Entstehen nicht gesehen wird, deshalb entsteht nicht das Entstehende. Wo das Entstehende entsteht, da würde zwei(faches) Entstehen zutreffen (prasajyeta): das Entstehende, dessen Entstehend-sein ist, und das Entstehende, welches entsteht. Zwei(faches) Entstehen ist nicht richtig, *[56 a]* da zwei(faches) entstandenes Ding (bhāva) nicht existiert. Deshalb entsteht auch das Entstehende nicht. Vor dem Entstehensanfang auch ist nicht (irgend)wo ein zu entstehen noch nicht begonnen habendes. Da ohne Entstehensbeginn ein Entstehendes auch nicht existiert, entsteht nicht ein Entstehendes.

Da so Entstandenes, entstehen werdendes, Entstehendes nicht entsteht, wird Entstehen nicht erreicht. Da Entstehen nicht erreicht wird, werden auch Stehen und Vergehen nicht erreicht. Da Ent-

stehen, Stehen und Vergehen nicht erreicht werden, wird auch Gewirktes (saṃskṛta) nicht erreicht. So sind diese als durch Gegangenes, (noch) nicht Gegangenes, Gehendes erklärt (vyākhyāta) zu verstehen (avaseya).

Einwand: Abhängig vom Entstehen heißt es „entstehend". Durch diese Erwägung (cintā) entsteht das Entstehende.

Antwort:

> Wenn bei der Existenz des Entstehens dieses Entstehende nicht hervorgeht,
>
> Wie ist zu sagen: „Vom Entstehen abhängig ist Entstehendes"? (VII. 15.)

Wenn „Bei (eig. „aus") existierendem Entstehen geht dieses Entstehende hervor (kramate)" nicht (sc. richtig) ist, wie ist zu sagen: „Von Entstehen abhängig (pratītya) ist Entstehendes"? Ferner:

> Was abhängig entsteht, das ist von sich aus (svabhāvataḥ) still.
>
> Deshalb ist Entstehendes eben und Entstehen still. (VII. 16.)

So ist das, was abhängig entsteht, seinem Wesen nach (svabhāvena) still (śānta); deshalb ist auch das Entstehende und das Entstehen still.

Einwand: Da infolge der Ordnung der drei Zeiten (kāla-traya-vyavasthāpanāt) ein zukünftiges [48 a] Ding (bhāva) durch Eigensein eines zukünftigen Dinges existiert, wird es entstehen.

Antwort:

> Wenn irgendein (noch) nicht entstandenes Ding (bhāva) irgendwo existiert,
>
> Weshalb sollte es enstehen? Wenn es existiert, wird es nicht entstehen.[1] (VII. 17.)

Wenn irgendein (noch) nicht entstandenes Ding (bhāva) in einer zukünftigen Zeit existieren würde, weshalb sollte es in der gegenwärtigen Zeit entstehen? Weil, wenn es in dieser existiert, es existiert, wird es hier *[56b]* nicht entstehen. Wenn aber Entstehen angenommen (eig. gewünscht, iṣṭa) wird, so ist da zu sagen: Wenn das Ding hier ent-

---

[1] Zweite śloka-Hälfte: „de ni ci phyir der skye hgyur | yod na skye bar mi hgyur ro || ".

steht, so wird das Ding in der zukünftigen Zeit nicht existieren. Da auch das nicht erwünscht ist, deshalb ist (die Behauptung) „Das existierende zukünftige Ding (bhāva) wird entstehen" nicht richtig. Ferner: Was von dir früher gesagt wurde: „Durch Entstehen entsteht Entstehendes", da ist (folgendes) zu sagen:

> Wenn das Entstehen das Entstehende hervorbrächte,
> Welches ist ferner das jenes Entstehen hervorbringende Entstehen? (VII. 18.)

Wenn das Entstehen Entstehendes hervorbrächte, welches ist dann ferner das jenes Entstehen hervorbringende Entstehen? Wenn da (jemand) meint, durch ein anderes Entstehen entstehe jenes Entstehen, so ist hier zu sagen:

> Wenn ein anderes Entstehen dieses Entstehen hervorbringt, so ist regressus ad infinitum (anavasthā).

Wenn ein anderes Entstehen das jenes Entstehende hervorbringende Entstehen hervorbrächte, so würde regressus ad infinitum (anavasthā) eintreten (prasajyeta). Wenn aber (jemand) meint, das das Entstehen hervorbringende Entstehen entstehe eben ohne ein anderes hervorbringendes (bskyed pa) Entstehen, so ist da zu sagen:

> Wenn aber ohne Entstehen Entstandenes ist, so würde alles so entstehen. (VII. 19.)

Wenn aber angenommen wird, dieses das Entstehen hervorbringende Entstehen sei ohne anderes Hervorbringendes (utpādaka) entstanden, so ist anzunehmen, daß alles andere auch so ohne ein anderes Hervorbringendes entstehen werde. Ferner:

> Daß Existierendes und auch Nicht-Existierendes entstehen, ist eben nicht richtig,
> Daß auch nicht Existierendes-und-nicht-Existierendes (entsteht), ist früher schon gezeigt. (VII. 20.)

Wenn irgendein Ding entstände, so würde es als Existierendes oder als Nicht-Existierendes [48b] entstehen. Wenn richtig (yuktitaḥ) geprüft wird, so ist es nicht angängig (yukta), daß Existierendes entsteht; da die Annahme (kalpanā) eines Entstehens zwecklos ist. Daß das Nicht-Existierende entsteht, ist auch nicht angängig; weil es eben nicht existiert. Wenn aber (jemand) meint, daß zugleich (eig. eines, eka) Existierendes und Nicht-Existierendes entstehe, so ist das auch nicht angängig, weil von uns früher eben gelehrt worden ist: *[57a]* „Daß (zugleich) Existierendes und Nicht-Existierendes entsteht, ist

nicht angängig". Oder (athavā): wie es nicht angängig ist, daß Existierendes, Nicht-Existierendes, Existierendes-nicht-Existierendes entstehen, das ist von uns früher gelehrt worden:

> Wenn nicht ein existierender dharma, nicht ein nicht-existierender, nicht ein existierender-und-nicht-existierender herbeigeführt wird,
>
> Wie existiert ein herbeiführender Grund? Wenn es so ist, ist er nicht angebracht?[1]

Ferner:

> Eines vergehenden Dinges (bhāva) Entstehung geht nicht an.

Das von dir (in dem Satze) „Ein entstehendes Ding entsteht" genannte (eig. gesagte) entstehende Ding ist, weil es mit der Eigenschaft (dharma) des Vergehens behaftet ist, eben auch vergehend. In diesem vergehenden Ding geht aber Entstehen nicht an. Weshalb? Weil zwei einander entgegengesetzte Handlungen (kriyā) zutreffen würden (prasaṅgāt). Die Handlung des Vergehens, durch welche das Vereigenschaftetsein (dharmitva) als Vergehendes angenommen wird (kalpita), und die Handlung des Entstehens, die daran existiert: an einem (Ort) und zu einer Zeit würden die zwei entgegengesetzten als Vergehen und Entstehen bezeichneten Zustände existieren; da das aber nicht erwünscht ist, deshalb wird bei einem mit der Eigenschaft (dharma) des Vergehenden Behafteten Entstehen nicht angehen. Wie Helle und Finsternis.

Einwand: So wird doch ein Ding (bhāva), das nicht mit der Eigenschaft des Vergehenden behaftet ist, entstehen.

Antwort:

> Was nicht vergehend ist, das Ding (bhāva) kommt nicht vor (upapadyate). (VII. 21.)

Was nicht vergehend ist, dieses Ding kommt nicht irgend (kaścit) vor. Ferner: Wenn auch jetzt (ein solches) Ding eingeräumt wird (abhyupagamyate), geht Stehen nicht an. Wieso?

Antwort:

> Ein gestandenes Ding (bhāva) steht nicht, ein (noch) nicht gestandenes Ding steht nicht.
>
> Ein stehendes auch steht nicht; welches unentstandene steht? (VII. 22.)

[1] = I, 7.

Ein gestandenes Ding [49a] steht eben nicht; weil es schon gestanden ist. Ein (noch) nicht gestandenes auch steht nicht; weil es (noch) *[57b]* nicht gestanden ist. Ein von diesen beiden verschiedenes drittes „Stehendes" auch steht nicht; weil es nicht existiert. So auf alle Arten geprüft: welches Unentstandene steht jetzt? Ferner:

> Bei einem vergehenden Ding geht eben Stehen nicht an.

Bei diesem geht Stehen nicht an. Weshalb? Weil bei ihm zwei einander entgegengesetzte Zustände zutreffen würden: der Zustand (avasthā), durch welchen es „vergehend" ist; und (das), was an diesem als Zustand des Stehens angenommen wird. Da es aber nicht erwünscht ist, daß an einem (Ort) zu einer Zeit die zwei einander entgegengesetzten als Vergehendes und Stehen bezeichneten Zustände existieren, deshalb ist es nicht richtig, daß „ein mit der Eigenschaft des Vergehenden Behaftetes steht".

Einwand: So steht eben jetzt das nicht mit der Eigenschaft des Vergehenden Behaftete.

Antwort:

> Was nicht vergehend ist, das geht aber nicht als Ding (bhāva) an. (VII. 23.)

Was nicht vergehend ist, das geht nicht irgend (kaścit) als Ding an. Ferner:

> Wo alle Dinge (bhāva) zu aller Zeit mit der Eigenschaft des Alterns und des Sterbens sind,
> Welche sind die ohne Altern und Sterben stehenden Dinge? (VII. 24.)

Wenn alle Dinge zu aller Zeit mit der Eigenschaft des Alterns und Sterbens sind, welche werden jene Dinge sein, die ohne Altern und Sterben stehen? Ferner:

> Daß das Stehen durch ein anderes Stehen und durch (eben) dieses steht, ist nicht richtig;
> Wie das Entstehen nicht durch sich selbst und nicht durch anderes entsteht. (VII. 25.)

Wie nach früherer Prüfung es nicht richtig ist, daß Entstehen durch sich selbst und durch anderes entsteht, so ist es auch nicht richtig, daß Stehen durch eben dieses und durch anderes Stehen steht. Jetzt geht auch das Vergehen nicht an. Wieso?

[58a] Antwort:

Das Vergangene vergeht nicht, [49b] das (noch) nicht Vergangene auch vergeht nicht,
Das Vergehende auch so nicht; welches Unentstandene vergeht? (VII. 26.)

Was eben vergangen ist, das auch vergeht nicht; weil es schon vergangen ist. Das (noch) nicht Vergangene auch vergeht nicht; weil es ohne die Handlung (kriyā) des Vergehens ist. Ein von diesen beiden verschiedenes „Vergehendes" genanntes Drittes auch vergeht nicht; weil es nicht existiert. So logisch (yuktitaḥ) überlegt: welches (noch) nicht Entstandene vergeht? Ferner:

Bei einem gestandenen Ding geht eben Vergehen nicht an;
Bei einem nicht gestandenen Ding auch geht Vergehen nicht an. (VII. 27.)

Bei einem Ding, welches gestanden ist, geht eben Vergehen nicht an. Weshalb? Entweder, weil es gestanden ist, oder weil beides, Stehen und Vergehen, zutreffen würde.

Bei einem nicht gestandenen Ding auch geht Vergehen nicht an. Weshalb?

Durch eben diesen Zustand vergeht nicht derselbe Zustand,
Durch einen anderen Zustand auch vergeht nicht ein anderer Zustand.[1] (VII. 28.)

Ein Ding, dessen Vergehen angenommen wird, das vergeht eben nicht durch beides, eben diesen Zustand und einen anderen Zustand. Weshalb? Milch vergeht nicht durch den Milchzustand. Weil, solange Milch ist, so lange nicht Vergehen ist; und weil, da auch der Nicht-Milchzustand nicht vergeht, wenn Milch nicht ist, dann nicht irgend etwas vergeht. Ferner:

Wenn aller dharmas Entstehen nicht *[58b]* angeht,
Dann geht aller dharmas Vergehen nicht an. (VII. 29.)

---

[1] Nach dem Texte der Sanskrit-Ausgabe und der tib. Übersetzungen der späteren Kommentare. Der Kommentar Akutobhayā liest in beiden śloka-Hälften „gnas pa ni" statt „gnas skabs ni" und fordert die Übersetzung: „Ein durch diesen Zustand Gestandenes vergeht nicht durch eben diesen, ein durch einen andern Zustand Gestandenes auch vergeht nicht durch einen anderen Zustand".

Wenn, logisch geprüft, aller dharmas Vergehen nicht [50a] angeht, dann geht auch aller dharmas Vergehen nicht an. Ferner:

Eines existierenden Dinges (bhāva) Vergehen geht eben nicht an.

Sein (bhāva) und Nichtsein (abhāva) sind eben nicht bei Einheit angängig. (VII. 30.)

Bei logischer Prüfung ist eben eines existierendes Dinges (bhāva) Vergehen nicht angängig. Weshalb? Weil Sein (bhāva) und Nichtsein (abhāva) nicht in Einheit existieren können. Ferner:

Auch eines nicht-existierenden Dinges Vergehen ist nicht angängig;

So, wie eines zweiten Kopfes Abhauen nicht existiert. (VII. 31.)

Eines nicht-existierenden Dinges Vergehen auch ist nicht angängig. Weshalb? Weil es nicht existiert. Ebenso, wie eines zweiten Kopfes Abschneiden nicht existiert. Ferner:

Vergehen vergeht nicht durch anderes Vergehen, auch nicht durch eben dieses;

Wie Entstehen nicht durch sich selbst und nicht durch anderes entsteht. (VII. 32.)

Wie es nach früherer Prüfung nicht richtig ist, daß Entstehen durch sich selbst und durch anderes entsteht, so ist es auch nicht richtig, daß Vergehen durch eben dieses Vergehen und durch anderes vergeht.

Weil Entstehen, Stehen, Vergehen nicht erreicht werden, ist nicht Gewirktes (saṃskṛta);

Da Gewirktes nicht erreicht wird, wie wird Nicht-Gewirktes (asaṃskṛta) erreicht? (VII. 33.)

Weil so Entstehen, Stehen, Vergehen [diese] nicht erreicht werden, existiert nicht Gewirktes. Da Gewirktes nicht erreicht wird, wie will man Nicht-Gewirktes erreichen?

Einwand: Wenn nicht irgendwelches Entstehen, Stehen, Vergehen existiert, wie wird es bezeichnet?

Antwort:

Wie Traum, wie Zauber, wie eine Gandharvenstadt:

Also (beschaffen) sind Entstehen, *[59a]* so Stehen, so Vergehen verkündet. (VII. 34.)

So ist zu wissen, daß 'Entstehen, Stehen, Vergehen einem Traume, einem Zauber, einer Gandharvenstadt gleich nur in saṃvṛti (verhüllter Wahrheit) gesehen werdend (erscheinend) (durch Buddha) verkündet werden.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten [50b] Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung von Entstehen, Stehen und Vergehen (utpāda-sthiti-bhaṅga) bezeichnete

Siebente Abschnitt.

Achter Abschnitt.

Täter und Tat (kāraka-karma).

Einwand: Da Täter und Tat aus der Lehre, dem gewöhnlichen Leben (eig. Welt) und dem Veda (erreicht) werden, stehen sie fest (prasiddha). Da, wenn diese feststehen, auch der Zusammenhang (santāna) von Tat (karma) und Folge (phala) existiert, deshalb existieren Täter und Tat.

Antwort:

> Der seiende (sadbhūta)[1] Täter tut nicht seiende Tat;
> Auch ein nicht-seiender Täter tut nicht nicht-seiende Tat. (VIII. 1.)

Der seiende Täter tut eben nicht seiende Tat; ein nicht-seiender Täter auch tut nicht nicht-seiende Tat. Weshalb?

> Bei einem seienden ist nicht Tun (kriyā), auch wäre die Tat ohne Täter;
> Bei einem seienden ist nicht Tun, auch wäre der Täter ohne Tat. (VIII. 2.)

Da bei einer seienden Tat nicht Tun ist, und ferner, da die Tat ohne Täter erreicht würde, ist das nicht erwünscht. Deshalb ist (der Satz): „Ein seiender Täter tut seiende Tat" nicht richtig. Nun tut auch nicht ein (nicht-)seiender Täter eine nicht-seiende Tat. Weshalb?

> Wenn ein nicht-seiender Täter eine nicht-seiende Tat täte,
> So wäre die Tat ohne Grund, der Täter auch wäre ohne Grund. (VIII. 3.)

Wenn ein nicht-seiender Täter eine nicht-seiende Tat täte, so wäre die Tat ohne Grund, und *[59b]* auch der Täter wäre ohne Grund.

Einwand: Wenn Tat und Täter ohne Grund wären, was wäre dann?

Antwort:

> Ohne Grund sind Folge und Ursache nicht angängig;

---

[1] Eig. „seiend-gewordene".

Wenn das nicht ist, sind Tun (kriyā), Täter (kartṛ), Handeln (karaṇam) nicht richtig. (VIII. 4.)

Wenn Tun (kriyā) usw. nicht möglich sind (mi rigs na), so existieren nicht Gesetz (dharma) und Nicht-Gesetz;

Wenn Gesetz und Nicht-Gesetz nicht existieren, so existiert nicht die hieraus entspringende Folge. (VIII. 5.)

Wenn Folge nicht existiert, so trifft Erlösung (mokṣa) und der (zum) [51 a] Himmel (svarga) (führende) Weg nicht zu;

Auch würden sich alle Handlungen (kriyā) als zwecklos ergeben. (VIII. 6.)

Wenn Grundlosigkeit wäre, so würde sich Nicht-Existenz von Folge und Ursache ergeben. Wenn diese nicht sind, so sind nicht Handlung (kriyā), Täter, Tun (karaṇam). Wenn Handlung, Täter und Tun nicht sind, so existieren auch nicht Gesetz und Nicht-Gesetz. Wenn Gesetz und Nicht-Gesetz nicht existieren, so existiert auch nicht die hieraus entspringende Folge. Wenn Folge nicht existiert, dann sind auch nicht Erlösung und der Weg zum Himmel (svarga) angängig. Ferner: alle Handlungen würden sich als zwecklos ergeben. Da, wenn Grundlosigkeit ist, diese Fehler sich ergeben würden, deshalb ist das nicht richtig (yukta).

Einwand: Ein seiend-und-nichtseiender Täter, mit Handlung behaftet und nicht-behaftet, tut seiend-und-nichtseiende Tat, mit Handlung behaftet und nicht-behaftet.

Antwort:

Ein seiend-und-nichtseiender Täter tut nicht dieses Seiend-und-Nichtseiende;

Seiend-und-nichtseiend, da einander widersprechend, wie (eig. wo) ist es e i n e s? (VIII. 7.)

Ein seiend-und-nichtseiender Täter tut nicht die seiend-und-nichtseiende Tat. Weshalb? Da ein Seiend-und-Nichtseiendes sich widerspricht, wie kann es in e i n e m existieren? Deshalb tut jener es nicht. Ferner:

Täter und Tun: seiend tut (er) nicht Nichtseiendes,

Nichtseiend auch tut (er) nicht Seiendes; hier auch *[60a]* würden jene Fehler zutreffen.[1] (VIII. 8.)

---

[1] byed pa po daṅ las dag ni | gyur pa ma gyur mi byed de || ma gyur pa yaṅ gyur mi byed | hdir yaṅ skyon der thal bar hgyur ||.

Ein seiender Täter tut nicht eine nichtseiende Tat; ein nicht-seiender Täter tut nicht eine seiende Tat. Weshalb? Weil auch hier die früher gelehrten Fehler zutreffen würden. Ferner:

> Täter und Tat: ein mit Sein Behafteter tut nicht ein nicht-seiendes, und (nicht) ein seiend-und-nichtseiendes;
> Aus den früher gelehrten Gründen. (VIII. 9.)[1]

Ein seiender Täter tut nicht eine nicht-seiende und eine seiend-und-nicht-seiende Tat. Weshalb? Weil aus den früher gelehrten Gründen hier auch jener Fehler zutreffen würde [51 b]. Ferner:

> Täter und Tat: ein nichtseiender tut nicht eine seiende, und (nicht) eine seiend-nicht-seiende; aus den früher gelehrten Gründen. (VIII. 10.)[2]

Ein nicht-seiender Täter tut nicht eine seiende, und (nicht) eine seiend-und-nicht-seiende Tat. Weshalb? Aus den früher gelehrten Gründen würde auch hier jener Fehler zutreffen. Ferner:

> Ein seiend-nichtseiender Täter tut nicht eine seiend-nichtseiende Tat;
> Das (eig. hier) auch ist aus den früher gelehrten Gründen zu verstehen. (VIII. 11.)

Ein seiend-nichtseiender Täter tut nicht eine seiende-nichtseiende Tat. Weshalb? Weil auch hier aus den früher gelehrten Gründen jener Fehler zutreffen würde. Deshalb ist so auf alle diese Arten nicht angängig, daß Täter und Tat erreicht werden. So:

> Der Täter entsteht (ergibt sich) abhängig von der Tat, die Tat auch abhängig von dem Täter;
> Nicht wird außerdem ein Grund des Erreichens (Beweises) gesehen. (VIII. 12.)

Der Täter entsteht (ergibt sich, pravartate) abhängig von der Tat, die Tat auch abhängig von eben dem Täter. Außer dieser Abhängigkeit wird nicht ein anderer Grund des Erreichens gesehen.

> So ist *[60 b]* Annehmen (upādāna) zu verstehen, da Tat und Täter entfernt (ausgeschieden) sind;
> Durch Täter und Tat sind die übrigen Dinge (bhāva) zu verstehen. (VIII. 13.)

---

[1] byed pa po daṅ las dag ni | gyur daṅ bcas pa ma gyur daṅ || gyur ma gyur pa mi byed de || gtan tshigs goṅ du bstan phyir ro ||.

[2] byed pa po daṅ las dag ni | ma gyur pa ni gyur bcas daṅ || gyur ma gyur pa mi byed de | gtan tshigs goṅ du bstan phyir ro ||.

Wie durch den früher gelehrten Beweis (sādhana) Täter und Tat abhängig entstehen (und) außerdem ein Erreichen (Beweisen) nicht angängig ist, so ist durch eben diesen den Täter und die Tat widerlegenden (entfernenden) Beweis auch der Annehmer (upādātṛ) und Angenommenes (upādāna) zu verstehen. Durch Täter und Tat sind aber nicht nur Annehmer und Angenommenes als widerlegt (eig. entfernt) zu verstehen, sondern auch alle Dinge sind als widerlegt zu verstehen.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung von Täter und Tat bezeichnete

Achte Abschnitt.

Neunter Abschnitt.

Annehmer und Annehmen (upādātṛ-upādāna).

Einwand:

Wem Sehen, Hören usw. [52a] und auch Empfindungen (vedanā) usw. angehören (eig. unterworfen sind, adhikṛta), der existiert vor jenen: (so) sagen einige. (IX. 1.)

Ein Ding (bhāva), dem die Sinne Sehen, Hören usw. und irgendwelche Zustände (dharma) wie Empfindungen und dergl. angehören, vor diesen ist jenes Ding (bhāva) bestehend (vyavasthita): so sagen einige Lehrer.

Wenn ein Ding nicht existiert, wie wären Sehen usw.?
Deshalb ist das vor jenen bestehende Ding. (IX. 2.)

Weil, wenn ein Ding nicht existiert, (man fragen müßte,) wie Sehen u. dergl. existieren (können), deshalb ist das vor Sehen, Hören usw., Empfindung usw., und welche dharmas immer unterworfen sind, befindliche (vyavasthita) Ding.

Antwort:

Das vor Sehen, Hören usw., Empfindungen usw. bestehende Ding — wodurch ist es wahrzunehmen? (IX. 3.)

Das Ding (bhāva), das vor den Sinnen Sehen, Hören *[61a]* usw., den Zuständen (dharma) Empfindung usw. besteht, wodurch ist wahrzunehmen, daß es existiert?

Einwand: Es ist auch ohne die Sinne Sehen, Hören usw. (und) die Zustände Empfindung usw. bestehend.

Antwort:

Wenn es auch ohne Sehen usw. bestände,
So würden ohne jenes auch diese ohne Zweifel existieren. (IX. 4.)

Wenn auch ohne die Sinne Sehen, Hören usw. (und) die Zustände (dharma) Empfindung usw. jenes Ding bestimmt vorhanden wäre, so würden ohne Zweifel auch ohne jenes Ding die Sinne Sehen, Hören usw. (und) die Zustände Empfindung usw. existieren.

Einwand: Das vor Sehen, Hören usw. bestehende Ding existiert auch ohne wechselseitiges Offenbarmachen.

Antwort:

> Was macht irgend etwas offenbar? Was wird durch irgend etwas offenbar gemacht?
> Ohne was existiert etwas wo? [52b] Was existiert ohne (irgend) etwas wo? (IX. 5.)

Durch welches Sehen usw. wird irgendein Ding offenbar gemacht? Welches Sehen usw. auch wird durch irgendein Ding offenbar gemacht. „Offenbar gemacht (ajyate)" bedeutet „gekennzeichnet (lakṣyate) und erfaßt (gṛhyate)". Wenn nun aber (irgend)welche (Sinne wie) Sehen usw. nicht sind, wo ist irgendein Ding? Wenn auch irgendein Ding nicht existiert, welche (Sinne wie) Sehen usw. sind wo?

Einwand:

> Vor allem Sehen usw. existiert nicht irgend etwas,
> Durch anderes Sehen usw. wird es zu anderer Zeit offenbar gemacht. (IX. 6.)[1]

„Vor allem *[61b]* irgendwelchem Sehen usw. existiert irgendwelches Ding": so sagen wir nicht; sondern weil es vor jedem einzelnen irgendwelcher (ci shig po) Sehen(s-akte) usw. existiert, deshalb ist es, weil es durch anderweitige Sehen(s-akte) usw. zu einer anderen Zeit als Seher, Hörer, Empfindender offenbar gemacht wird, weder vor Sehen usw. nicht-existierend, noch ist es nicht offenbar gemacht werdend.

Antwort:

> Wenn es nicht vor allem Sehen usw. existiert,
> Wie existiert es vor dem einzelnen Sehen usw.? (IX. 7.)

Wenn es nicht vor allem Sehen usw. existiert, wie sollte es vor dem einzelnen Sehen usw. existieren? Ferner:

> Wenn vor jedem einzelnen dieser Seher, dieser Hörer,
> Dieser Empfindende auch existierte, so ist das nicht richtig. (IX. 8.)

---

[1] Zweite śloka-Hälfte: „lta la sogs pa gshan dag gis || gshan gyi tshe na gsal bar byed ||".

Wenn jenes vor dem einzelnen Sehen usw. existierte, so wäre eben dieses der Seher, eben dieses der Hörer, eben dieses auch der Empfindende. Das ist aber nicht so richtig.

Einwand: Der Seher ist eben ein anderer, der Hörer ist ein anderer, der Empfindende auch ist ein anderer.

Antwort:

> Wenn der Seher verschieden, der Hörer verschieden, der Empfindende verschieden ist,
> So existiert zur Zeit des Sehers der Hörer; auch wären viele ātman (Selbste). (IX. 9.)

Wenn der [53a] Seher ein anderer, der Hörer auch ein anderer, der Empfindende auch ein anderer wäre, so würden zur Zeit des Sehers auch der Hörer, der Riechende, der Schmeckende, der Berührende, der Denkende existieren. Ferner: es würden auch viele Selbste zutreffen (oder: eine Vielheit von Selbsten). Da dies aber nicht erwünscht ist, deshalb ist es nicht richtig.

Einwand: „Da rūpa (Stoff, Materie), aus welchem die vier großen Gewordenen (mahābhūtāni) hervorgegangen sind, in denen das Ding (bhāva) besteht (vyavasthita), existiert[1], deshalb ist ein vor Sehen usw. *[62a]* bestehendes Ding“: das trifft zu.[2]

Antwort:[3]

> In den Gewordenen (bhūtāni) auch, aus denen Sehen, Hören usw., Empfindung usw. sind, in denen auch existiert es nicht. (IX. 10.)

Ihr haftet daran, daß das vor den Sinnen Sehen, Hören usw. bestehende Ding (bhāva) existiert; dieses existiert aber auch nicht in den Gewordenen (bhūtāni), aus welchen Sehen, Hören usw. und Empfindung usw. hervorgegangen sind. Nicht nur dieser Leib (kāya) existiert nicht.

Einwand: Wenn irgendein Ding (bhāva), dem irgendwelche Sinne (wie) Sehen, Hören usw. angehören (eig. sind), existiert, so existieren,

---

[1] Die Übersetzung ist zweifelhaft, der zugrunde liegende tib. Text anscheinend verderbt. ed. Pot. f. 53a, ed. Pek. f. 61b: „lta ba la sogs skye mched rnams gzugs gaṅ las gyur pahi hbyuṅ ba chen po bshi po dag la dṅos po ṅes par gnas pa de yod pas“.

[2] Vgl. hierzu Candrakīrtis Kommentar ed. B. B. p. 197, l. 6 ff.

[3] Der tib. Text bietet „smras pa“ statt „bçad pa“.

da dieses irgendwelche Ding existiert, auch irgendwelche Sinne, wie Sehen, Hören usw.

Antwort:

> Wenn der, dem Sehen, Hören usw., Empfindung usw. angehören,
> Nicht existiert, dann existieren auch jene nicht. (IX. 11.)

Wenn irgendein Ding, welchem die Sinne wie Sehen, Hören usw. und Empfindung usw. angehören, nicht existiert, dann existieren auch nicht irgendwelche (Sinne wie) Sehen usw.

Einwand: Ist es dir durchaus bestimmt (sicher, niścita), daß nicht irgendwelches Sein (bhāva) existiert?

Antwort:

> Was nicht vor, gleichzeitig mit, nach Sehen usw. existiert,
> An diesem sind die Vorstellungen „Es ist", „Es existiert nicht" entfernt (vernichtet, nivṛtta). (IX. 12.)

So logisch [53 b] geprüft, wenn irgendein Sein (bhāva) vor, gleichzeitig mit, oder nach irgendwelchem Sehen usw. gesucht wird, wird (der Satz:) „Das (ist) dieses" nicht von sich aus erreicht (und) die Vorstellungen von Wahrnehmungen (prajñapti-kalpanā): „Durch Sehen usw. ist es", „ist es nicht" werden entfernt.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna verfaßten Mādhyamika-Kommentars *[62 b]* Akutobhayā der als die Prüfung von Annehmer (upādātṛ) und Annehmen (upādāna) bezeichnete

Neunte Abschnitt.

Zehnter Abschnitt.

Feuer und Brennstoff (agni-indhana).

Einwand: Bei der Heranziehung (upanayana) (des Beispiels) von Feuer und Brennstoff ist wie Feuer der Annehmer (upādātṛ), das Selbst (ātman), wie Feuer das Angenommene (upādāna), die fünf Gruppen (skandhas).

Antwort: Diese existieren nicht. Weshalb? Weil Feuer und Brennstoff nicht erreicht werden. Feuer und Brennstoff würden hier entweder als Eines oder als Verschiedenes erreicht. Auf beide Arten auch werden sie nicht erreicht. Wenn (gefragt wird): wie? (So) heißt, es (ucyate):

> Wenn der Brennstoff Feuer wäre, so wären Täter und Tat eines.

Wenn eben, was Brennstoff ist, Feuer wäre, so würden Täter und Tat (karma) als eines zutreffen (prasajyeta). Weshalb? Weil wenn Feuer Täter wäre, der Brennstoff Tat sein würde. So ist (die Behauptung): „Feuer und Brennstoff sind eines" nicht richtig. Wenn aber (jemand) meint, Feuer und Brennstoff seien verschieden, so ist hier zu sagen:

> Wenn vom Brennstoff das Feuer verschieden wäre, so würde es auch ohne Brennstoff entstehen. (X. 1.)

Wenn vom Brennstoff das Feuer verschieden wäre, so würde auch ohne Brennstoff das Feuer entstehen. Deshalb ist (der Satz) „Feuer und Brennstoff sind verschieden" auch nicht richtig. Ferner:

> Es würde immer aufflammen, es wäre nicht durch Anzünden verursacht,
>
> Sein Anfang wäre zwecklos; wenn es so ist, ist es auch ohne Tat (akarmaka). (X. 2.)

Bei Verschiedenheit würde es immer brennen, und es wäre nicht [54 a] durch Anzünden verursacht; deshalb wäre auch der

Anfang zwecklos: Anzünden[1] und dergleichen Anfänge wären zwecklos. Ferner: *[63a]* Wenn es so ist, wäre es auch ohne Tat; es wäre ohne die Taten (Wirkungen, karma) wie Brennen, Kochen usw. Wenn da (jemand) meint: „Weshalb ist es nicht durch Anzünden verursacht und warum wäre sein Anfangen zwecklos?“, so ist hier zu sagen:

> Weil nicht von anderem abhängig, ist es nicht durch Anzünden verursacht;
> Wenn es immer brännte, so wäre ein Beginn zwecklos. (X. 3.)

Weil von anderem nicht abhängig, wäre es nicht durch Anzünden verursacht; wenn es immer brännte, so würde sich sein Anfang als zwecklos ergeben (prasajyeta).

> Wenn da (jemand) meint, das Brennende eben sei der Brennstoff,

so ist da zu sagen:

> Wenn es nur das ist, wodurch brennt der Brennstoff? (X. 4.)

Wenn nur dieses Brennende jener Brennstoff wäre, und nicht mit einem anderen das Brennende verbunden wäre[2], so würde das Feuer, durch welches jener Brennstoff brennt, auch ohne Feuer Brennstoff sein: das ist der Sinn. Ferner:

> Wenn verschieden, (so ist) nicht Erreichen, wenn nicht Erreichen, (ist nicht) Brennen; wenn nicht Brennen,
> Ist nicht Erlöschen; wenn nicht Erlöschen, dann beharrt (eig. steht) es mit seinem eigenen Merkmal behaftet. (X. 5.)

Wenn Feuer verschieden ist, so erreicht es nicht den Brennstoff. Weshalb? Weil es unabhängig erreicht wird. Wenn nicht Erreichen ist, wird der Brennstoff nicht brennen. Wenn es nicht brennt, wird es nicht erlöschen. Wenn es nicht erlischt, so wird es mit seinem eigenen Merkmal behaftet verharren.

Einwand: Wenn gesagt wird: „Wenn Feuer verschieden ist, wird es den Brennstoff nicht erreichen“, so ist da einzuwenden:

---

[1] „dbyud pa daṅ sbar ba la sogs pa.“ Statt „sbar ba“ bietet die rote Ausgabe versehentlich „spaṅ ba“. „dbyud“ (oder „dbyuṅ ba“?) ist in den Wörterbüchern nicht verzeichnet.

[2] „gshan gaṅ daṅ ldan pas kyaṅ sreg bshin pa ma yin na.“ Übersetzung zweifelhaft.

> Wenn vom Brennstoff das Feuer auch verschieden, so ist es doch fähig, den Brennstoff zu erreichen,
> Wie das Weib den Mann, [54 b] und der Mann auch das Weib *[63b]* erreicht. (X. 6.)

Wenn vom Brennstoff das Feuer auch verschieden ist, so ist es doch imstande, den Brennstoff zu erreichen; wie Weib und Mann, wenn auch verschieden, sich einander erreichen können.

Antwórt:

> Wenn Feuer und Brennstoff voneinander ausgeschlossen sind (tiraskṛta),
> Dann mag das Feuer, wenn auch verschieden vom Brennstoff, den Brennstoff erreichen. (X. 7.)

Wenn Feuer und Brennstoff, wie Mann und Weib verschieden seiend, voneinander getrennt sind, so mag das Feuer, wenn auch vom Brennstoff verschieden, den Brennstoff erreichen. Weil es nicht so ist, deshalb ist, was von dir gesagt wird: „Wenn auch vom Brennstoff das Feuer verschieden ist, so ist es doch fähig, den Brennstoff zu erreichen", nicht richtig.

Einwand: Da vom Brennstoff abhängig das Feuer ist, und vom Feuer auch abhängig der Brennstoff ist, so werden Brennstoff und Feuer als abhängig erreicht.

Antwort:

> Wenn vom Brennstoff abhängig das Feuer, wenn vom Feuer abhängig der Brennstoff erreicht wird,
> Welches ist das zuerst Erreichte, von welchem Feuer und Brennstoff abhängig sind? (X. 8.)

Wenn vom Brennstoff abhängig das Feuer ist, vom Feuer abhängig der Brennstoff ist, welches von diesen zwei ist zuerst erreicht, von dem abhängig entweder das Feuer ist, oder der Brennstoff ist? Wenn da (jemand) meint, der Brennstoff sei zuerst erreicht und von diesem abhängig sei Feuer, so ist hier zu antworten:

> Wenn vom Brennstoff abhängig das Feuer ist, so ist Erreichen des erreichten Feuers.

Wenn Brennstoff zuerst erreicht wird, (und) von diesem abhängig das Feuer wäre, so würde, wenn das Feuer schon erreicht ist, es nochmals erreicht werden. Ferner:

> Der Brennstoff (eig. das zu verbrennende Holz) wird es auch ohne Feuer sein. (X. 9.)

So wäre auch Brennstoff ohne Feuer. Da dies aber nicht erwünscht ist, deshalb ist, was gesagt wird: „Feuer und Brennstoff werden abhängig erreicht", nicht richtig.

Einwand: *[64a]* Wenn diese auch beide (anyatara) nicht als erstes erreicht werden, so werden sie doch als voneinander [55a] abhängig erreicht.

Antwort:[1]

> Wenn von eben dem Ding (bhāva), das abhängig erreicht wird, (jenes andere) abhängig ist,
>
> Von wem abhängig wird was erreicht, wenn das, was abhängig zu machen ist, erreicht ist? (X. 10.)

Wenn das zu erreichende Ding von einem anderen Ding abhängig erreicht ist, auch das andere Ding, das von eben diesem zu erreichenden Ding abhängig zu machen ist, erreicht ist, so ist es ein Ausruf (nimantraṇa, bod pahi tshig): was wird erreicht werden abhängig von etwas, das man zu erreichen wünscht? Ferner:

> Wenn ein Ding (bhāva), das abhängig erreicht wird, nicht erreicht ist, wie ist es abhängig?
>
> Wenn (man) aber (annimmt): erreicht ist es abhängig, so ist es nicht richtig, daß es abhängig ist. (X. 11.)

Wenn ein Ding, welches als von einem anderen Ding abhängig erreicht bezeichnet wird, nicht erreicht ist (und daher) nicht existiert, wie ist es abhängig (apekṣate)? Wie auch ist von ihm, ohne daß es erreicht ist, Abhängigkeit zu machen (apekṣayitavya)? Wenn aber (jemand) meint, das Erreichte sei von einem anderen abhängig, so ist das auch nicht richtig. Weil bei einem Ding, das erreicht ist, Abhängigkeit von einem andern, um nochmals (punar) Existenz zu erreichen, zwecklos ist, ist es nicht richtig. Wenn es als Erreichtes existiert, ist Abhängigkeit von anderem nicht weiter (punar) richtig (yujyate). Ferner:

> Vom Brennstoff abhängiges Feuer existiert nicht, vom Brennstoff nicht abhängiges Feuer auch existiert nicht,
>
> Vom Feuer abhängiger Brennstoff existiert nicht, von

[1] Beide Ausgaben irrtümlich „smras pa" anstatt „bçad pa".

Feuer nicht abhängiger Brennstoff auch existiert nicht. (X. 12.)

Wenn man deshalb so die frühere Argumentation aufgebend[1] der Wahrheit entsprechend (yathābhūtam) prüft, so existiert nicht von Brennstoff abhängiges Feuer; da erreichtes und nicht erreichtes Feuer und Brennstoff nicht als abhängig zutreffen (anupapatteḥ). Von Brennstoff nicht abhängiges Feuer auch existiert nicht; weil einträte (prasaṅgāt), daß Abhängigkeit von anderem nicht ist, daß es nicht durch Anzünden begründet entstände, und daß es immer brännte. Nun existiert aber auch nicht ein von Feuer abhängiger Brennstoff; da erreichtes und nicht erreichtes Feuer und Brennstoff nicht als (voneinander) abhängig *[64b]* zutreffen (anupapatteḥ). Von Feuer nicht abhängiger Brennstoff auch existiert nicht; da ohne Feuer nicht Brennendes (ist und) Brennstoff werden kann. Ferner:

Feuer kommt nicht von anderem, im Brennstoff auch existiert Feuer nicht.

Feuer [55 b] kommt nicht aus anderem, weil, wenn es als aus einem anderen kommend betrachtet (angenommen) wird, es mit Brennstoff versehen oder ohne Brennstoff nicht hervorgehen kann (anupapatteḥ). Im Brennstoff auch existiert Feuer nicht; weil es nicht wahrgenommen wird (anupalabdheḥ), und weil sein Anfang (d. h. Anzünden) zwecklos wäre.

Durch das Gegangene, das (noch) nicht Gegangene, das Gehende ist das übrige auf Brennholz (Bezügliche) dargestellt (ukta). (X. 13.)

Auf diese Arten (prakāra) ist so auch beim Brennstoff das sonstige Gesagte als auf den Brennstoff anwendbar zu betrachten (avagantavya). Auf welche Arten? Durch die Methode des (Abschnittes über) das Gegangene, das (noch) nicht Gegangene und das Gehende. Wie in dem Gegangenen, dem (noch) nicht Gegangenen, dem Gehenden Gehen nicht existiert, so ist auch nicht in dem gebrannt habenden, dem (noch) nicht gebrannt habenden, dem brennenden Brennstoff Brennen. Wie in dem Gegangenen, dem (noch) nicht Gegangenen, dem Gehenden kein Anfang des Gehens existiert, so auch existiert nicht in dem gebrannt

---

[1] Oder „nach der früher angegebenen Argumentation“. Vgl. oben p. 30, Anm. 1.

habenden, dem noch nicht gebrannt habenden, dem brennenden Brennstoff Anfang des Brennens. Wie der Geher und der Nichtgeher und der Geher-Nichtgeher nicht gehen, so brennt auch nicht der Brenner[1], der Nicht-Brenner, der Brenner-Nichtbrenner. So ist auch das übrige zu lehren. Ferner:

> Der Brennstoff ist eben nicht Feuer, außerhalb des Brennstoffs ist auch nicht Feuer,
> Das Feuer ist nicht mit Brennstoff behaftet, im Feuer ist nicht Brennstoff, in diesem ist nicht jenes. (X. 14.)

Was eben Brennstoff ist, das ist nicht Feuer; da der Fehler zutreffen (prasaṅga) würde, daß der Täter und die Tat eines wäre. Außerhalb des Brennstoffs auch ist nicht Feuer; da der Fehler der Abhängigkeit von anderem usw. zutreffen würde. Das Feuer ist auch nicht mit Brennstoff behaftet, im Feuer ist auch *[65a]* nicht Brennstoff, im Brennstoff ist auch nicht Feuer; weil der Fehler des Andersseins wäre.

> Durch Feuer und Brennstoff ist die ganze Reihe (krama) von ātman (Selbst) und upādāna (Angenommenes),
> Zugleich mit Krug, Tuch usw., ausnahmslos erklärt. (X. 15.)

Durch Feuer und Brennstoff ist die ganze Reihe (krama) der Nichtangängigkeit (anupapatti) von Einheit, Verschiedensein (anyatva), gegenseitiger Abhängigkeit (parasparāpekṣā) von Selbst (ātman) und Angenommenem (upādāna) zugleich mit Krug [56 a], Tuch usw. ohne Ausnahme (niravaśeṣa) als erklärt zu wissen (avagantavya).

> Welche das Selbst (ātman) und die Dinge (bhāva) als mit solcher Beschaffenheit und getrennt lehren,
> Die halte ich nicht für Kenner des Sinnes der Lehre. (X. 16.)

Diejenigen, welche das Selbst als so beschaffen und abgesondert (absolut), und die Dinge als so beschaffen und abgesondert lehren, halte ich nicht für Kenner des Sinnes der Lehre.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung von Feuer und Brennstoff bezeichnete

Zehnte Abschnitt.

[1] Im passiven Sinn „dagdhṛ", das Verbrennende.

Elfter Abschnitt.

Weltwanderung (saṃsāra).

Einwand: Da vom Erhabenen im Anavarāgra-sūtra gesagt ist: „Ihr Bhikṣus, im saṃsāra ist nicht Oberes und Unteres; eine frühere und spätere Grenze wird nicht wahrgenommen", (und) weil deshalb gesagt ist: „Eine frühere und spätere Grenze wird nicht wahrgenommen", welchen Zweck diese Lehre hat, daß der saṃsāra existiert, das sollte von dir erklärt werden.

Antwort:

Zur Zeit der Frage: „Ist eine frühere Grenze vorhanden?" wird vom Mahāmuni gesagt: „Nein!"

Der saṃsāra ist ohne Oberes und Unteres, da ist nicht Frühestes und Letztes. (XI. 1.)

Da zur Zeit der Frage: „Ist eine frühere Grenze vorhanden?" der große Heilige (mahāmuni) sagt: „Sie ist nicht vorhanden", so ist im saṃsāra nicht Oberes und Unteres. Weshalb? Weil da weder Frühestes (Erstes) noch Letztes (paścima) ist. Wenn da (jemand) *[65b]* meint, es existiere eine Mitte des saṃsāra, so ist das auch nicht möglich. Weshalb? So:

Wenn Oberes nicht ist, Unteres nicht ist, wo ist da Mittleres?

Wo Oberes und Unteres nicht ist, wo ist da Mittleres?

Deshalb treffen da Früheres, Späteres, Gleichzeitiges (sahakrama) nicht zu. (XI. 2.)

Weil in dem saṃsāra Oberes, Mittleres, Unteres nicht existieren, deshalb sind da Früheres, Späteres, Gleichzeitiges nicht angängig. Wie ist das zu verstehen (veditavya)?

Antwort:

Wenn Geburt früher wäre, Alter und Tod später,

So wäre Geburt ohne Alter und Tod, ohne Tod auch wäre Geburt. (XI. 3.)

Wenn [56 b] Geburt früher wäre, Alter und Tod später, so wäre bei dieser Geburt nicht Alter und Tod, und es würde auch der Fehler einer Geburt ohne früheren Tod eintreten. Ferner:

> Wenn Geburt später wäre, Alter und Tod früher,
> Wie wäre eines Geburtlosen grundloses Alter und Tod? (XI. 4.)

Wenn Geburt später wäre, (und) Alter und Tod früher, wie würde dann eines Geburtlosen Alter und Tod grundlos angängig sein?

Einwand: Bei diesem ist nicht früher und später; mit Alter und Tod behaftet wird er eben geboren.

Antwort:

> Geburt und Alter-und-Tod sind nicht zusammen (saha) möglich;
> Der Geborenwerdende würde sterben, (und) beides wäre grundlos. (XI. 5.)

Daß Geburt und Alter-und-Tod zusammen sind, ist nicht angängig. Wenn aber Zusammensein wäre, so wäre bei dem Geborenwerdenden Sterben und beides ohne Grund; daher ist das nicht angängig.

Einwand: Wenn bei diesen auch die Ordnung (krama) von früher-und-später und zusammen nicht zutrifft, so ist doch, da Geburt und Alter-und-Tod existieren, auch das Selbst (ātman), dessen sie sind.

Antwort:

> Wo diese Ordnungen (krama, Folgen) von früher, später (und) gleichzeitig nicht zutage treten (prabhavanti),
> Weshalb projiziert (prapañcayanti) man jene Geburt, Alter und Tod? (XI. 6.)

Da nach der früher dargelegten (vihita)[1] Argumentation (yukti) untersucht bei Geburt und Alter-und-Tod *[66 a]* die Ordnung (Folge) von früher-und-später und zusammen nicht hervortritt, weshalb projizieren (und) nennen sie da die Geburt und Alter-und-Tod? Wenn diese nicht zutreffen, wie könnte die Existenz des Selbstes angängig sein?

---

[1] Die tib. Übersetzung bietet „aufgegebenen", „verlassenen", btaṅ ste, ssk. vihāya. Vgl. oben p. 30, Anm. 1.

Ursache (kāraṇa) und Folge (kārya), Merkmal (lakṣaṇa) und Merkmalsgrundlage (lakṣya),

Empfindung (vedanā) und Empfindender (vedaka), und welche Dinge immer (möglich) sind (ruṅ): (XI. 7.)

Wie nach Untersuchung die Ordnungen (Folgen) von früher-und-später und zusammen bei Geburt und Alter-und-Tod nicht angehen, so sind bei Ursache und Wirkung, Merkmal und Merkmalsgrundlage, Empfindung und Empfindendem, und welche Dinge (artha) immer sind: Erlösung, Erlöster, Erkenntnis (jñāna), zu Erkennendes (jñeya), Beweis (pramāṇa), zu Beweisendes (prameya) usw., welche[1] als existierend angenommen werden — bei [57 a] allen diesen auch sind die Folgen (krama) von früher-und-später und zusammen nicht angängig.

Nicht nur des saṃsāra frühere Grenze existiert nicht,

Auch bei allen Dingen (bhāva) existiert nicht eine frühere Grenze. (XI. 8.)

Weil, wenn so der Wahrheit entsprechend (yathā-bhūtam) untersucht, bei allen Dingen die Folgen (krama) von früher-und-später und zusammen nicht angehen, deshalb existiert nicht nur nicht beim saṃsāra eine frühere Grenze, sondern auch bei allen beliebigen (iṣṭa) Dingen existiert nicht eine frühere Grenze; daher ist der Dinge (bhāva) Erscheinung als einem Zauber (Trug, māyā), einer Luftspiegelung (marīci), einer Gandharvenstadt, einem Reflexe (pratibimba) gleich erreicht.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung des saṃsāra bezeichnete

Elfte Abschnitt.

---

[1] Lies „gaṅ dag“ statt „de dag“.

Zwölfter Abschnitt.
Das Leid (duḥkha).

Einwand: Da manche annehmen, das Leid sei durch sich selbst gewirkt, sei durch anderes gewirkt, sei durch beides gewirkt, gehe ohne Grund hervor, deshalb existiert so das Leid.

Antwort:

Manche nehmen das Leid als selbst gewirkt an, *[66 b]* als durch anderes gewirkt, als durch beides gewirkt,
Als grundlos entstanden; es ist aber nicht als Wirkung möglich. (XII. 1.)

Einige nehmen an (eig. wünschen), daß das Leid durch sich selbst entstanden sei; manche nehmen an, daß es durch anderes entstanden sei; manche nehmen an, daß es durch beides entstanden sei; manche nehmen an, daß es ohne Grund (eig. aus Grundlosem) entstanden sei. Es ist aber auf keine dieser vier Arten (krama) als Wirkung möglich. Wenn da (jemand) meint: „Auf welche Weise (krama) ist es nicht als Wirkung möglich?", so wird da geantwortet:

Wenn es durch sich selbst gewirkt wäre, so wäre es nicht abhängig (pratītya) entstanden;
Weil von diesen skandhas abhängig jene skandhas entstehen. (XII. 2.)

Wenn das Leid durch sich selbst gewirkt wäre, so wäre es nicht abhängig entstanden; abhängig aber entsteht es; weil von diesen gegenwärtigen skandhas abhängig jene zukünftigen skandhas [57 b] entstehen, deshalb ist das Leid als durch sich selbst gewirkt nicht möglich (yukta).

Einwand: Wenn das Leid auch nicht selbst-gewirkt ist, so ist es durch anderes gewirkt. Wieso? Weil von diesen anders-seienden (anya-bhūta) skandhas abhängig jene hervorgehen.

Antwort:

Wenn diese andere als jene sind, wenn jene andere als diese sind,

Dann wäre, weil durch jene andere diese entstanden sind, das Leid durch anderes gewirkt. (XII. 3.)

Wenn von jenen zukünftigen skandhas diese gegenwärtigen skandhas verschieden wären, von diesen gegenwärtigen skandhas auch jene zukünftigen skandhas verschieden wären, so würde, weil durch jene anderen gegenwärtigen skandhas diese anderen zukünftigen skandhas gewirkt wären, das Leid durch anderes auch gewirkt sein. Weil es nicht so ist, deshalb ist auch das Leid als durch anderes gewirkt nicht angängig.

Einwand: Da durch Leid eben Leid gewirkt ist, *[67 a]* deshalb sagen wir weder: „Das Leid ist selbstgewirkt"; noch sagen wir, da Leid durch Ursachen und Bedingungen (hetu-pratyaya) hervorgeht: „Das Leid ist durch anderes gewirkt". Da das Leid durch den Menschen (pudgala) selbst gewirkt ist, deshalb sagen wir ebensowohl: „Das Leid ist selbst-gewirkt", als auch, da das Leid durch einen andern Menschen (pudgala) gewirkt ist: „Das Leid ist durch anderes gewirkt".

Antwort:

Wenn durch den eigenen pudgala das Leid gewirkt ist,
Welches ist dann jener pudgala ohne Leid, durch den selbst das Leid gewirkt ist? (XII. 4.)

Wenn (jemand) meint, durch den pudgala selbst werden die skandhas (mit) Leid (behaftet) bewirkt, wer ist dann jener pudgala ohne Leid, der vor jenem noch nicht gewirkten Leid besteht (eig. gewirkt ist), durch welchen jenes Leid gewirkt würde, so daß man (ihn) bezeichnen könnte: „Das ist dieser". Da der auch nicht existiert, deshalb trifft nicht zu, daß das Leid durch den pudgala selbst gewirkt ist.

Wenn gesagt wird: „Durch anderen pudgala [58a] ist Leid gewirkt", so ist da auch zu sagen:

Wenn aus einem anderen pudgala das Leid entsteht,
Wie ist der, welcher das durch anderes gewirkte Leid weggibt, ohne Leid möglich? (XII. 5.)

Wenn ein anderer pudgala die skandhas leid(behaftet) macht und er sie bewirkt habend einem anderen abgibt, wenn durch den Abgebenden jene gewirkt sind, welches ist jener annehmende (parigrāhaka) pudgala ohne Leid, vor dem Abgeben an jenen, welchem abzugeben ist, so daß es einen Sinn hätte zu sagen: „Das ist dieser"?

Da der auch nicht existiert, deshalb ist auch nicht richtig, daß das Leid durch einen anderen pudgala gewirkt ist. Ferner:

> Wenn selbstgewirktes nicht erreicht wird, woher ist Leid durch anderes gewirkt?
> Das Leid, das durch einen anderen gewirkt ist, das wäre durch eben den selbst gewirkt. (XII. 6.)[1]

Da selbstgewirktes Leid nicht erreicht wird, *[67b]* woher wäre durch anderes gewirktes Leid? Weshalb? Das Leid, welches durch einen anderen gewirkt ist, das wäre durch jenen selbst gewirkt; da nach der Untersuchung durch die erste Argumentation das Leid als durch den pudgala selbst gewirkt nicht zutrifft, so ist, da das Leid als durch den pudgala selbst gewirkt nicht erreicht wird, das Leid als durch einen anderen gewirkt auch nicht angängig.

Einwand: Da, weil von jenem Leid jener pudgala nicht verschieden ist, Leid durch Leid gewirkt ist, sagt man abwechselnd (paryāyāt, der Reihe nach): „Das Leid ist selbst gewirkt", und auch, weil das, was Leid ist, nicht eben der pudgala ist: „Das Leid ist durch anderes gewirkt".

Antwort:

> Das Leid ist eben nicht selbstgewirkt, denn durch das ist eben das nicht gewirkt.

Daß eben Leid abwechselnd (der Reihe nach, paryāyāt) selbstgewirkt sei, das ist nicht angängig. Weshalb? Weil durch das eben das nicht gewirkt ist. Wenn gesagt wird: „Das Leid ist abwechselnd durch anderes gewirkt", [58b] so ist auch hier zu prüfen (vicāryate):

> Wenn anderes nicht selbstgewirkt ist, woher ist durch anderes gewirktes Leid? (XII. 7.)[2]

Auch beim Haften (abhiniveśa) an (dem Satze): „(Es ist) durch anderes gewirkt": wenn auch das andere, welches als „durch anderes gewirkt" begehrt wird (abhiniviṣṭa), da Selbstsein nicht gewirkt ist, nicht erreicht wird, wie wäre jenes Leid durch anderes gewirkt?

Einwand: Das Leid existiert (als) durch Vereinigung von beidem, selbst und anderem, gewirkt.

Antwort:

---

[1] = XII, 7 in Candrakīrtis Kommentar.

[2] = XII, 8 in Candrakīrtis Kommentar.

Wenn es durch jedes einzeln gewirkt wäre, so wäre Leid durch beides gewirkt.

Wenn es durch jedes einzelne gewirkt wäre, so würde das Leid durch beide gewirkt sein. Weil es nicht so ist, deshalb ist das Leid auch nicht durch beide, selbst und anderes, vereint gewirkt.

Einwand: Wenn es so nicht richtig ist, daß es durch beides, sich selbst und anderes, vereinigt gewirkt ist, so ist doch das Leid ohne Grund *[68a]* entstanden.

Antwort:

Nicht durch anderes gewirkt, nicht durch sich selbst gewirkt, woher wäre Leid grundlos? (XII. 8.)[1]

Wenn es so weder durch sich selbst noch durch anderes gewirkt ist, wie wäre Leid als grundlos entstanden angängig? Weil große Fehler zutreffen würden.

Nicht nur beim Leid existieren nicht die vier Arten,
Auch bei den äußeren Dingen existieren nicht die vier Arten. (XII. 9.)[2]

Nicht nur beim skandha-Leid existieren nicht die vier Arten des Entstehens von selbst, von anderem, von beidem, ohne Grund, sondern auch bei den äußeren Dingen (bhāva), rūpa usw., existieren nicht die vier Arten.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung des Leides bezeichnete

Zwölfte Abschnitt.

---

[1] = XII, 9 in Candrakīrtis Kommentar.
[2] = XII, 10 in Candrakīrtis Kommentar.

Dreizehnter Abschnitt.

Die Dasheit (tattva).

Einwand: Wenn auch die vier Arten (sc. des Entstehens) nicht existieren, so existieren doch die saṃskāras (Gestaltungen), Leid und die äußeren Dinge (bhāva).

Antwort:

> „Was verführerisch (moṣa-dharma), das ist falsch", so ist vom Erhabenen [59a] gesagt.
>
> Alle saṃskāras sind verführerisch, deshalb sind sie falsch. (XIII. 1.)

Da im sūtra gesagt ist: „Die verführerischen dharmas sind falsch. Ihr Bhikṣus, so ist es: das nicht verführerische nirvāṇa ist höchste Wahrheit (paramaṃ satyam)", da deshalb alle saṃskāras verführerisch sind, deshalb sind sie falsch, (und) wegen (ihres) trügerischen Scheines leer am Wesen des Vorgestellten (vikalpita).

Einwand: Wenn die verführerischen saṃskāras falsch sind, da diese beide auch im Sinne des Nichtseins gleich sind, wie ist die Falschheit des Verführerischen zu erreichen?

Antwort:

> Wenn, was verführerisch ist, falsch ist, was ist da *[68b]* verführerisch?
>
> Dieses vom Erhabenen Gesagte umschreibt die Leerheit. (XIII. 2.)

Wenn das als „verführerisch" Bezeichnete falsch ist, was ist da, weil der Sinn (artha) des Nichtseins gleich ist, verführerisch (bslu bar)? Da so das Verführen falscher Schein ist, das Falsche aber an dem Wesen (svabhāva) des Vorgestellten leer ist, (und) daher nicht der Sinn (artha) des Nichtseins ist (abhāvārthābhāvāt), ist es angebracht (yukta, richtig), daß durch das Verführerische das Falsche erreicht wird. Deshalb ist zu verstehen (veditavya), daß das vom Erhabenen (als) „verführerisch" Bezeichnete die Leerheit andeutet (paridīpaka).

Einwand:

Die Dinge sind ohne Selbstsein, weil sie als anders werdend erscheinen.

Das vom Erhabenen als „falsch" Bezeichnete hat zwar nicht den Sinn (artha) von Nichtsein (abhāva) und Substanzlosigkeit der dharmas (Objekte) (dharma-nairātmya), sondern den Sinn der Substanzlosigkeit des pudgala in den Dingen.[1] Wenn (gefragt wird): weshalb? Weil gesehen wird, daß sich Zustände verändern (avasthā-anyathābhāva-darśanāt).

Ohne Selbstsein ist nicht ein Ding (bhāva), wegen der Leerheit der Dinge. (XIII. 3.)

Der Zustand der Wesenlosigkeit der dharmas (dharma-asvabhāva-bhāva) existiert nicht. Wenn (gefragt wird): weshalb? Weil, wenn die Dinge (bhāva) leer sind, das An-sich-Sein (svabhāva) von dharmas (Objekten) nicht zutrifft.

Wenn An-sich-Sein nicht ist, [59b] wessen ist Anderssein (anyathā-bhāva, Veränderung)?

Wenn der Objekte (dharma) An-sich-Sein nicht existiert, was sollte als sich zu einem anderen Zustand verändernd erscheinen? Deshalb hat das vom Erhabenen als „falsch" Bezeichnete zwar den Sinn, daß in den Dingen (bhāva) An-sich-Sein des pudgala nicht existiert, aber nicht, daß An-sich-Sein des dharma (Objekt) nicht existierte.

Antwort:

Wenn An-sich-Sein ist, wie sollte Veränderung (anyathābhāva) sein? (XIII. 4.)

Wenn An-sich-Sein des dharma ist, wie sollte er sich verändern (eig. anders werden)? Weil Veränderung (vipariṇāma) nicht existiert. Ferner:

In diesem nämlich ist nicht Anderswerden, im anderen auch ist es nicht,

Weil ein Junger nicht alt wird, (und) weil ein Alter *[69a]* nicht alt wird. (XIII. 5.)

Bei diesem vorausgesetzten (abhyupagata) Ding ist Veränderung von zwei Arten — entweder wird es eben dieses oder ein anderes.

---

[1] Ed. Potala: „dṅos po rnams la gaṅ zag ṅo bo ñid med paḥi don las yin te". Ed. Peking: „. . . . don yin yin te".

Beides auch ist nicht angängig. Wenn (gefragt wird): weshalb? Weil weder ein Junger alt wird, noch ein Alter alt wird.

Einwand: Wenn das eben ein anderes würde, welcher Fehler wäre dann?

Antwort:

> Wenn eben dieses ein anderes wird, so wird Milch eben Sauermilch.

Wenn das eben zu einem anderen wird, so wird Milch eben zu Sauermilch. So ist es aber nicht angängig. Wenn aber (jemand) meint, ein anderes werde zu einem anderen, so ist da zu antworten:

> Denn durch irgend etwas anderes als Milch wird der Zustand (bhāva) der Sauermilch sein. (XIII. 6.)

Wenn (jemand) meint, irgendein anderes werde ein anderes, welches von Milch verschiedene (eig. andere) Sein (bhāva, Ding) sollte Sauermilch werden? Deshalb ist auf beide Arten auch Anderswerden nicht angängig.

Einwand: Ist denn eine Abgrenzung (tib. mthar thug pa, niṣṭhāpana, Definition) von „leer"?

Antwort:

> Wenn irgendwelches Nicht-leeres wäre, so würde auch irgendwelches Leeres sein;
>
> Wenn irgendwelches Nicht-leeres nicht existiert, woher sollte Leeres auch existieren? (XIII. 7.)

Wenn irgendwelches Nicht-leeres existierte, so würde auch dessen Gegenteil, das Leere, irgendwie (eig. irgendwelches) existieren. Da nicht [60a] wahrgenommen wird (upagamāt), daß irgendwelches Nicht-leeres existiert, wie sollte, da dessen Gegenteil nicht existiert, das Leere auch existieren? Ferner:

> Durch die Sieger (jina) ist die Leerheit als der Ausgang (niḥsaraṇa) aller Ansichten verkündet.
>
> Deren aber die Ansicht der Leerheit ist, die werden als nicht-erreichend (sc. den Sinn der Leere) bezeichnet. (XIII. 8.)

Da durch die erhabenen Buddhas die Leerheit, weil sie das Gegenteil (pratipakṣa) aller Ansichten ist, als der Ausgang aus allen Ansichten (dṛṣṭi) verkündet ist, werden die, welche die Ansicht der Leerheit haben, als unfähig zu erreichen *[69b]* verkündet.[1] Wie

---

[1] Tib. „bsgrub tu mi ruṅ ba", innerhalb des śloka „bsgrub tu med

der Schädel (tib. thod pa, kapāla, mastaka) im Kopfe eines in Meditation (dhyāna) (sc. Versunkenen).

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung der Dasheit (tattva) bezeichnete

Dreizehnte Abschnitt.

---

par", asādhya. Letzterer Form würde „unheilbar" entsprechen, indessen scheint „sgrub" in der Bedeutung von „heilen" nicht belegt zu sein.

Vierzehnter Abschnitt.

Die Vereinigung (saṃsarga).

Einwand: Die Dinge existieren eben an sich, da in der Welt Vereinigung gesehen wird.

Antwort: Oben (eig. vorhin, präk) in der Prüfung der Sinne (indriya)[1] ist erörtert, daß bei den dreien, Sichtbarem, Sehen, (und) Seher, eine Tätigkeit (kriyā) nicht zutrifft. Weil bei diesen Anderssein (anyatva) nicht existiert, so ist jetzt zu lehren, wie wechselseitige Vereinigung nicht zutrifft. Wenn hier (gefragt wird): „Durch welche Argumentation (yukti)?", so wird geantwortet:

> Zu Sehendes, Sehen, Seher: diese drei
> Vereinigen sich überall nicht wechselseitig zu je zweien. (XIV. 1.)

Zu Sehendes ist Ziel (Gegenstand, artha) des Sinnes, Sehen ist der Sinn (indriya), Seher ist das Selbst (ātman). Zu Sehendes, Sehen, Seher: diese drei vereinigen sich überall nicht wechselseitig zu je zweien. Weder vereinigt sich zu Sehendes und Sehen, noch vereinigt sich zu Sehendes und Seher, noch vereinigt sich Sehen und Seher, noch vereinigt sich zu Sehendes, Sehen[2], und Seher; wie Licht und Finsternis.

> So betrachte man Leidenschaft, Leidenschaftlichen, Gegenstand der Leidenschaft (rañjanīya),
> Auch die übrigen [60 b] Qualen (kleśa) und die übrigen āyatanas (Sinnesgebiete) auf drei Arten. (XIV. 2.)

Wie zu Sehendes, Sehen, Seher sich überall nicht zu je zweien wechselseitig vereinigen, so vereinigen sich auch Leidenschaft, Leidenschaftlicher, Gegenstand der Leidenschaft überall nicht zu je zweien wechselseitig miteinander. Weder vereinigen sich Leidenschaft und Leidenschaftlicher, *[70 a]* noch vereinigen sich Leidenschaft und

[1] Im dritten Abschnitt.

[2] „Sehen" fehlt im tib. Text und ist nach Analogie von „Leidenschaft" usw. (s. unten) zu ergänzen.

Gegenstand der Leidenschaft (rañjanīya), noch vereinigen sich Leidenschaftlicher und Gegenstand der Leidenschaft, noch vereinigen sich Leidenschaft, Leidenschaftlicher, Gegenstand der Leidenschaft. So sind auch die übrigen Qualen (kleśa), Haß usw., und die übrigen āyatanas, Ton, Hören, Hörer usw., als überall nicht zu je zweien sich wechselseitig miteinander vereinigend auf die drei Arten zu betrachten.

Einwand: Weshalb würden sich diese zu Sehendes usw. nicht wechselseitig miteinander vereinigen?

Antwort:

> Wenn anderes sich mit anderem vereinigt, weil in dem zu Sehenden usw.
> Jenes andere nicht existiert, deshalb ist nicht Erreichen. (XIV. 3.)

Wenn jene verschieden (andere) sind, (und) Vereinigung mit anderem angenommen (eig. gewünscht) wird, so würde, da, wenn zu Sehendes usw. logisch untersucht werden, jenes andere nicht existiert, deshalb Vereinigung nicht sein. Ferner:

> Nicht nur bei zu Sehendem usw. existiert nicht Anderssein,
> Was immer mit wem immer zusammen ist, (da) trifft Anderssein nicht zu. (XIV. 4.)

Nicht nur bei Sichtbarem usw. trifft Nicht-Vorhandensein von Verschiedenheit (eig. Anderssein) nicht zu, welches Ding (bhāva) immer mit welchem Dinge immer zusammen ist, (da) trifft Anderssein nicht zu. Wenn Anderssein nicht ist, geht es nicht an, daß sich irgend etwas mit irgend etwas zusammen vereinige.

Einwand: Aus welchen Gründen (yukti) geht Anderssein nicht an?

[61 a] Antwort:

> Anderes ist von anderem abhängig, anderes ohne anderes ist nicht von anderem anderes (d. i. verschiedenes);
> Wovon was abhängig ist (d. h. wenn etwas von etwas abhängig ist), das ist nicht als von diesem verschieden (eig. anderes) angängig. (XIV. 5.)

Für was du als „anderes" eingenommen (abhiniviṣṭa) bist, das ist nur als abhängig von dem von jenem verschiedenen (eig. anderen) verschieden (eig. anders); wenn anderes nicht existiert, so wird das

Verschiedene (eig. andere) nicht *[70b]* von sich selbst verschieden (anders). Ferner: Was von (et)was abhängig [entstanden] ist, das ist nicht als von dem verschieden (eig. anders) angängig.

Einwand: Wenn anderes wäre, welcher Fehler würde dann eintreten?

Antwort:

> Wenn anderes von anderem verschieden (eig. anders) wäre, so wäre es auch ohne anderes möglich;
> Da es ohne das von dem anderen verschiedene (eig. andere) nicht existiert, existiert es nicht. (XIV. 6.)

Wenn, wovon abhängig dieses anders ist, es von diesem verschieden (eig. anders) wäre, so könnte es auch ohne jenes ein solches sein; das ist aber nicht zutreffend. Wenn aber (jemand) meint, das andere werde abhängig vom anderen ein anderes, so ist, weil ohne ein von (irgend)welchem anderen verschiedenes (eig. anderes) andere anderes nicht existiert, Verschiedenheit (eig. Andersheit) von Selbstheit nicht vorhanden; deshalb ist es eben ohne ein anderes zu erkennen (vijñeya).

Einwand: Wenn auch beim pratītya-samutpāda Verschiedenheit nicht vorhanden ist, so wird doch abhängig von dem, was im allgemeinen „Verschiedenheit (eig. Andersheit)" heißt, Verschiedenheit sein.

Antwort:

> Anderssein existiert nicht im anderen, im nicht-anderen auch existiert es nicht;
> Wenn Anderssein nicht existiert, so existiert nicht anderes oder dasselbe. (XIV. 7.)

Du sagst, daß von dem Allgemeinen, als „Anderssein" Bezeichneten, abhängig (apekṣya) dieses sich verändert (eig. anders wird). Ist es daher nicht so als abhängig entstanden (pratītya-samutpanna) bezeichnet (ukta)? Weil ferner auch das, was als Anderssein bezeichnet wird, mit Hinsicht auf die Abhängigkeit von einem Ding (bhāva) erreicht wird, so ist, weil dieses auch nicht außerhalb (anyatra) [61 b] des Dinges (bhāva) existiert, Anderssein nicht vorhanden (und daher) existieren auch nicht die zwei Erwägungen (vikalpa), daß dieses entweder anderes oder nicht-anderes ist. Ferner:

> Dieses vereinigt sich nicht mit diesem, ein anderes auch vereinigt sich nicht mit anderem;
> Das sich Vereinigende, das Vereinigen, der Vereiniger auch existieren nicht. (XIV. 8.)

Dieses *[71a]* vereinigt sich nicht mit diesem.

Wenn (gefragt wird): weshalb? Weil, da es eines ist, dieses sich nicht mit diesem vereinigt. Mit anderem auch vereinigt sich anderes nicht. Weshalb? Weil sie verschieden (bhinna, getrennt) sind, und auch, weil es nicht erwünscht ist oder einen Zweck hat, daß Getrenntes sich vereinigt. Weil, wenn so geprüft wird, bei den Dingen (bhāva) Vereinigung nicht zutrifft, deshalb existieren auch nicht sich Vereinigendes, Vereinigung und Vereiniger. Wie Himmelsland (nabhaḥ-pṛthivī).

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung der Vereinigung bezeichnete

Vierzehnte Abschnitt.

Fünfzehnter Abschnitt.

Sein und Nichtsein (bhāva-abhāva).

Einwand: Die Dinge sind mit An-sich-Sein. Weil man sieht, daß sie zur Ausübung (karaṇa) verschiedener (pṛthak) Wirkungen (kriyā) fähig sind, und weil so auch das An-sich-Sein von Krug und das An-sich-Sein von Tuch aus Ursache und Bedingung (hetu-pratyaya) hervorgeht.

Antwort:

> Es ist nicht richtig (yukta), daß An-sich-Sein aus Ursache und Wirkung hervorgeht.

Es ist nicht richtig, daß An-sich-Sein aus Ursache und Bedingung hervorgeht. Wenn da jemand meint: „Wenn An-sich-Sein aus Ursachen und Bedingungen hervorgeht, welcher Fehler ist dann?", so wird geantwortet:

> Ein aus Ursachen und Bedingungen hervorgegangenes An-sich-Sein wäre künstlich (kṛtaka). (XV. 1.)

Wenn es aus Ursachen und Bedingungen hervorgegangen wäre, so wäre der Fehler, daß An-sich-Sein künstlich (kṛtaka, gemacht) wäre.

Einwand: Wenn An-sich-Sein künstlich wäre, was wäre dann?

Antwort:[1]

> Wie wäre An-sich-Sein als „künstlich" möglich?
> An-sich-Sein ist nicht künstlich und existiert nicht (als) abhängig von anderem. (XV. 2.)

[62a] Wie wäre es möglich, daß An-sich-Sein „künstlich" sei? Weil An-sich-Sein nicht gekünstelt (kṛtrima) ist und nicht von anderem abhängig ist.

Einwand: Wenn An-sich-Sein nicht existiert, so existiert doch Anderssein.

---

[1] Tib. irrtümlich „Einwand".

[71b] Antwort:

Wenn An-sich-Sein nicht existiert, woher wäre Anderssein (parabhāva)?
Eines anderen Dinges An-sich-Sein wird Anderssein genannt. (XV. 3.)

Wenn An-sich-Sein nicht existiert, woher sollte Anderssein sein? Weil eines anderen Dinges (bhāva) An-sich-Sein „Anderssein" (heißt) genannt wird. Wenn auch dieses An-sich-Sein geprüft wird, trifft es nicht zu; deshalb existiert auch nicht Anderssein.

Einwand: Auch ohne An-sich-Sein und Anderssein werden Dinge (bhāva) sein.

Antwort:

Ohne An-sich-Sein und Anderssein: woher (kann Sein) (bhāva) existieren?
Wenn An-sich-Sein und Anderssein existieren, wird Sein (bhāva) erreicht. (XV. 4.)

Wo wäre ein Sein (bhāva) ohne An-sich-Sein und Anderssein? Wenn (gefragt wird): weshalb? Weil, wenn An-sich-Sein und Anderssein sind, Sein (bhāva) erreicht wird.

Einwand: So ist aber doch Nichtsein (abhāva).

Antwort:

Wenn Sein nicht erreicht wird, wird Nichtsein nicht erreicht.
Eines Seins (bhāva) Anderssein nennen die Leute „Nichtsein". (XV. 5.)

Wenn ein vorausgesetztes (abhyupagata) Sein (bhāva) nicht erreicht wird, würde dann nicht auch Nichtsein nicht erreicht? Weshalb? Weil die Leute sagen, daß das Anderssein von Sein (bhāva) „Nichtsein" ist.

Einwand: Weil (gesagt wird): „Aus dem Schauen der Beschaffenheit (eig. Dasheit, tattva) des Seins (bhāva) wird Erlösung", deshalb ist auch der Dinge (bhāva) An-sich-Sein.

Antwort:

Welche eben An-sich-Sein und Anderssein, Sein und [62 b] Nichtsein sehen,
Die schauen nicht der Buddhalehre Beschaffenheit (tattva). (XV. 6.)

Diejenigen, welche die vier Arten: An-sich-Sein, Anderssein,

Sein und Nichtsein sehen, die schauen nicht die Beschaffenheit (tattva) *[72a]* der Lehre des erhabenen Buddha. Ferner:

> Der Erhabene, Sein und Nichtsein erörternd (eig. lehrend),
> Hat im Kātyāyanāvavāda beides, Sein und Nichtsein, widerlegt. (XV. 7.)

Weil der Erhabene, Sein und Nichtsein lehrend, in dem „Kātyāyanāvavāda" genannten Sūtra beides, Sein und Nichtsein, widerlegt hat, deshalb sind die Ansichten des Seins und Nichtseins aufzugeben. Ferner:

> Wenn Sein (astitva) von sich aus (raṅ bshin, prakṛtyā) wäre, so würde nicht dessen Nichtsein sein;
> Daß etwas von sich aus seiendes anders wird, ist niemals angängig. (XV. 8.)

Wenn von sich aus Sein wäre, so würde dieses nicht Nichtsein werden. Weshalb? Weil es niemals zutrifft (upapadyate), daß etwas von sich aus Seiendes anders wird. Ferner:

> Wenn von sich aus seiendes nicht existiert, wessen ist Anderssein?
> Wenn von sich aus seiendes auch existiert, wie ist Anderssein möglich? (XV. 9.)

Wenn von sich aus seiendes nicht existiert, wessen[1] ist dieses Nichtsein? Wenn auch von sich Seiendes existiert, wie ist Anderssein möglich? Ferner:

> „Es ist": das ist Ewig(keit) ergreifen, „Es ist nicht": das ist Vernichtungsansicht (uccheda-darśana).
> Deshalb darf sich der Weise nicht auf Sein und Nichtsein stellen. (XV. 10.)

Da, wenn jemand an dem (Satze): „Es ist" haftet, das Greifen nach Ewig(keit) (śāśvata-graha) ist, wenn er an dem (Satze): „Es ist nicht" haftet (abhiniviśate), die Vernichtungsansicht ist, deshalb soll sich der Weise nicht auf Sein und Nichtsein stellen.

Einwand: Wie sollten die Ansichten (darśana) von Ewigkeit und Vernichtung eintreffen (prasajyete)?

Antwort:

> Was mit [63a] An-sich-Sein ist, das ist, weil nicht Nichtsein ist, ewig;

[1] Schw. u. rote Ausg. „de dag gi" statt „de gaṅ gi".

„Früher war (hbyuṅ, entstand) es, jetzt ist es nicht": so trifft Vernichtung zu. (XV. 11.)

Was durch An-sich-Sein existiert, das kann später nicht nichtsein. Weil aber das von selbst Seiende sich nicht verändert[1], deshalb *[72b]* würde sich aus der Seinsansicht (astitva-darśana) die Ewigkeitsansicht (śāśvata-darśana) ergeben. „Dieses Ding (bhāva) war (abhūt) früher, jetzt ist es nicht", aus dieser Ansicht, daß die Existenz eines Dinges (bhāva) vernichtet wird (nirudhyate), würde sich die Ansicht der Vernichtung (uccheda) ergeben. Weil so viele Fehler von Ansichten des Seins (astitva) und Nichtseins (nāstitva) der Dinge (bhāva) vorhanden sind, deshalb sieht der, welcher (erkennt): „Die Dinge (bhāva) sind ohne An-sich-Sein (svabhāva)", die Wahrheit (eig. Dasheit, tattva). Da es der mittlere Weg ist, erreicht er den höchsten Sinn (paramārtha).

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung von Sein und Nichtsein bezeichnete

Fünfzehnte Abschnitt.

[1] „ran bshin ni mi hgyur bas".

Sechzehnter Abschnitt.

Gebundensein und Erlöstsein (bandhana-mokṣa).

Einwand: Da ohne Grundlage (āśraya) saṃsāra, nirvāṇa, Gebundensein, Erlöstsein unter allen Umständen (sarvadā) nicht möglich sind, so sind der Gestaltungen (saṃskāras) und der lebenden Wesen (sattva) saṃsāra, nirvāṇa, Gebundensein und Erlöstsein. Aus welchen Gründen (Argumenten, yukti) gelehrt wird, daß der saṃskāras und der sattvas saṃsāra, nirvāṇa, Gebundensein und Erlöstsein nicht zutrifft (upapadyate), das auch wünsche ich zu hören.

Antwort:

> Wenn die saṃskāras wandern (saṃsaranti), dann wandern sie nicht als ewige.
>
> Als nicht-ewige auch wandern sie nicht, beim sattva auch ist die gleiche Anwendung (krama). (XVI. 1.)

Wenn angenommen wird, daß die saṃskāras wandern, so wandern sie (als) ewig oder nicht ewig. Beides auch trifft nicht zu. Ewig wandern sie nun (tāvat) nicht. Wenn (gefragt wird): weshalb? Weil sie (sc. dann) bestimmt (niścita, tib. ṅes par gnas pa) wären, weil sie mit An-sich-Sein (svabhāva) wären, und weil sie sich nicht verändern würden (apariṇāma). Nicht-ewig auch wandern sie nicht. Wenn (gefragt wird): weshalb? Weil sie (sc. dann) nicht bestimmt wären, weil sie wesensleer (svabhāvaśūnya) wären [63 b], und weil sie sich nicht veränderten. Wenn aber (jemand) meint, das sattva (lebende Wesen) wandere, so ist zu wissen, daß auch beim sattva dieselbe Methode (krama) anzuwenden ist.

[73a] Einwand: Das sattva, welches weder als ein und dasselbe mit, noch als verschieden von den Gruppen (skandha), Sinnesgebieten (āyatana) und Elementen (dhātu), auch nicht als ewig und nicht-ewig bezeichnet werden kann, wandert.

Antwort:

> Wenn (gesagt wird): „Der pudgala (Individuum) wan-

dert", so existiert er nicht in den skandhas, āyatanas, dhātus
Fünffach gesucht: wer soll (da) wandern? (XVI. 2.)

Wenn (jemand) meint, der pudgala wandere, so trifft das in noch höherem Grade nicht zu. Weshalb? Weil er in den skandhas, āyatanas und dhātus als ein-und-derselbe mit ihnen, oder als verschieden von ihnen, oder sie als in ihm befindlich, oder er als in ihnen befindlich, oder er als mit ihnen behaftet: so auf fünf Arten gesucht, nicht existiert. Wenn er nicht ist, wer sollte wandern? Ferner:

Beim Wandern von Angenommenem (upādāna)[1] zu upādāna wäre er ohne Existenz (vibhava);
Ohne Existenz und ohne upādāna: wer wird als solcher wandern? (XVI. 3.)

Wenn angenommen wird, der pudgala (Individuum) wandere, so würde der entweder mit upādāna behaftet, oder ohne upādāna wandern. Auf beide Arten auch geht es nicht an. Ein mit upādāna Behafteter kann eben nicht wandern. Wenn (gefragt wird): weshalb? Weil, beim Wandern von (einem) upādāna zu einem andern upādāna, er in dessen Zwischenzeit (antarāle) ohne Existenz (bhava, tib. srid pa) wäre. Auch ohne upādāna wandert er nicht. Weshalb? Weil er ohne Existenz (bhava) und upādāna wäre. Wer würde ohne diese (irgend)wohin wandern?

Einwand: Da ohne Grundlage (āśraya) das nirvāṇa nicht erreicht wird, so werden saṃskāras und das [64 a] lebende Wesen (sattva) das nirvāṇa erreichen (eig. erlöschen, nirvāsyanti).

Antwort:

Daß die saṃskāras erlöschen, ist nicht irgendwie angängig.
Auch daß sattva erlischt, ist nicht irgendwie angängig. (XVI. 4.)

Wenn (eig. in dem, was) von dir eingewendet wird: „Die saṃskāras und *[73b]* sattva werden nirvāṇa erreichen", so ist hier auch von uns schon früher gelehrt, daß die saṃskāras und sattva, weil sie ohne An-sich-Sein sind, überall (sarvathā) nicht wandern können, (und) weil daher Wandern nicht angängig ist, auf welche andere Weise sollten da die saṃskāras und sattva erlöschen können?

---

[1] Die chinesische Übersetzung des Kumārajīva bietet „Körper", śarīra.

Einwand: Da ohne Grundlage (āśraya) die Vorstellung (cintā) von Gebundensein und Erlöstsein nicht möglich ist, so werden die saṃskāras und sattva beides gebunden sein und erlöst sein.

Antwort:

> Die mit Entstehen und Vergehen behafteten saṃskāras werden nicht gebunden (und) werden nicht erlöst.
> Wie vorhin (sc. gezeigt wurde), wird sattva auch nicht gebunden (und) nicht erlöst. (XVI. 5.)

Wenn von dir gesagt wird: „Die saṃskāras und sattva werden beides, gebunden und erlöst", so trifft hier eben nicht zu, daß die saṃskāras gebunden und erlöst werden. Weshalb? Weil sie mit Entstehen und Vergehen behaftet sind. Das sattva auch kann nicht gebunden und erlöst werden. Weshalb? Weil, wie früher, in den skandhas, āyātanas und dhātus fünffach gesucht, es nicht existiert.

Einwand: Der sattva wird, ohne (weder) als mit upādānas behaftet (noch) als frei von upādānas[1], (noch) als ein und derselbe mit, (noch) als verschieden von den upādānas bezeichnet werden zu können, gebunden.

Antwort:

> Wenn upādāna gebunden ist, (dann) wird der mit upādāna Behaftete nicht gebunden.
> Der von upādāna Freie ist nicht gebunden. — Welcher Zustand[2] wird gebunden? (XVI. 6.)

Wenn (jemand) meint, upādāna sei gebunden, so wird der mit upādāna Behaftete [64 b] nicht gebunden. Weshalb? Weil upādāna zweifach zutreffen würde (upādāna-dvaya-prasaṅgāt). Der von upādāna Freie auch wird nicht gebunden. Weshalb? Weil ein von upādāna Freier (und daher) Existenzloser (vibhava) *[74a]* auch nicht durch irgend etwas gebunden wird. Welcher dritte Zustand wird daher jetzt als gebunden seiend angenommen (kalpyate)? Ferner:

---

[1] Weder die Potala- noch die Pekinger Ausg. bietet die genau entsprechende tib. Übersetzung. Die erstere liest: „sems can ñe bar len pa daṅ bcas pa daṅ ñe bar len pa med pa de ñid daṅ etc.", die andere läßt „med pa" weg. Der versuchten deutschen Wiedergabe liegt die Variante der (älteren) Potala-Ausg. zugrunde, mit Beifügung von „daṅ" nach „med pa".

[2] Oder „ein in welchem Zustand Befindlicher".

Wenn vor dem Gebundenen Binden existiert, dann mag es binden;
Es existiert aber nicht. Das übrige ist durch Gegangenes, (noch) nicht Gegangenes, Gehendes gelehrt. (XVI. 7.)

Wenn vor dem gebundenen Dinge Binden existiert, so mag es das binden. Weil, wenn untersucht, dieses Binden auch vorher nicht existiert, deshalb kann upādāna nicht gebunden werden. Das übrige ist durch Gegangenes, (noch) nicht Gegangenes, Gehendes gelehrt. Wie im Gegangenen, im (noch) nicht Gegangenen, im Gehenden Gehen und Gehensanfang nicht existiert usw., so existiert auch im Gebundenen, im (noch) nicht Gebundenen, im Gebundenwerdenden nicht Binden und Bindensanfang usw.

Einwand: Erlösung existiert.

Antwort:

Der Gebundene wird eben nicht erlöst, der Nichtgebundene auch wird nicht erlöst.

Der Gebundene wird eben nicht erlöst. Weshalb? Weil er gebunden ist. Der Nicht-Gebundene auch wird nicht erlöst. Weshalb? Weil er ohne Binden ist.

Wenn da (jemand) meint: „Wenn der Gebundene erlöst wird, welcher Fehler ist (dann)?“, so ist da zu antworten:

Wenn der Gebundene erlöst würde, so wären der Gebundene und der Erlöste gleichzeitig. (XVI. 8.)

Da, wenn der Gebundene erlöst würde, der Gebundene und der Erlöste gleichzeitig wären, so ist das nicht erwünscht, da Gebundensein und Erlöstsein einander entgegengesetzt (viṣama) sind, wie Licht und Finsternis.

Einwand: Erlösung existiert, weil die, welche sich vor dem saṃsāra fürchten, [65a] manchmal denken: „Ich werde ohne upādāna vollkommen erlöschen (anupādānaḥ parinirvāsyāmi)“, manchmal: „Das vollkommene Erlöschen (parinirvāṇa) wird meiner *[74b]* sein“.

Antwort:

„Ich werde ohne upādāna erlöschen“, „Das nirvāṇa wird meiner sein“:
Die (so) erfassen, die erfassen upādāna nicht gut.[1] (XVI. 9.)

[1] Die Fassung des letzten śloka-Viertels lautet abweichend von der späteren (ed. B. B.): „ñer len legs par zin ma yin“.

Welche manchmal erfassen: „Ich werde ohne upādāna völlig erlöschen", manchmal: „Das vollkommene Erlöschen (parinirvāṇa) wird meiner sein", bei diesen ist das upādāna des Erfassens von „Ich" und „mein" nicht als gutes (kuśala) Erfassen zu verstehen.

Einwand: saṃsāra und nirvāṇa existieren doch. Wenn diese auch nur bei einzelnen sind, so sind sie doch irgendwie (kimapi) nicht nicht-seiend, (und) daher existieren auch der im saṃsāra und der im nirvāṇa Befindliche.

Antwort:

> Wo nirvāṇa nicht entsteht, saṃsāra auch nicht entfernt wird,
> Wie ist da saṃsāra? welches nirvāṇa wird unterschieden? (XVI. 10.)

Wo im höchsten Sinne (paramārtha) nirvāṇa nicht entsteht, saṃsāra auch nicht entfernt wird, was für ein saṃsāra wird da vorgestellt? und welches nirvāṇa auch ist vorzustellen? Wenn diese (zwei) nicht sind, (dann) sind auch nicht der im saṃsāra Befindliche und der im nirvāṇa Befindliche. Wie ākāśa (leerer Raum).

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung von Gebundensein und Erlöstsein bezeichnete

Sechzehnte Abschnitt.

Siebzehnter Abschnitt.

Tat und Frucht (karma-phala).

Einwand: Es sind nicht alle Dinge (bhāva) leer; da Tat (karma) und Frucht (phala) festgestellt sind. Was ist Tat?

> Eine Gesinnung, welche sich selbst gut bezähmt und gegen andere wohlwollend und [65b] freundlich ist,
> Das ist dharma; das ist Same von Früchten hier und jenseitig (eig. anderswo). (XVII. 1.)

„Sich selbst gut bezähmend" wird als *[75 a]* sich selbst festhalten (nirdhāraṇam) gelehrt. „Gegen andere wohlwollend" bedeutet anderen wohlwollen. „Freundlich" bedeutet: voll Freundschaft den lebenden Wesen (sattva) Gutes wünschen. Die Gesinnung solcher wird als dharma, (d. h.) als Festhalten (nirdhāraṇam) gelehrt. Dieser wird als Same von Früchten hier und anderswo bezeichnet. Und was ist er? Man sagt (āha):

> Durch den höchsten Weisen werden die Taten als Gedanke (citta) und gedankenhaft (cetayitvā) verkündet;
> Der Unterschied dieser Taten wird auf viele Arten dargelegt. (XVII. 2.)

Da der Unterschied dieser Taten ausführlich im Abhidharma verkündet ist, wird er, um Weitschweifigkeit fernzuhalten, hier nicht dargelegt.

> Dort wird die Tat, welche als Denken bezeichnet wird, als (eine solche) des Geistes angenommen (eig. gewünscht);
> Diejenige, welche als gedankenhaft (cetayitvā) bezeichnet ist, (ist eine solche) des Leibes und der Rede. (XVII. 3.)

Wenn erklärt (vyākhyāta), sind es diese. Wenn (gefragt wird): „Welche sind kurz (saṃksepeṇa) deren Kennzeichen?", so wird gesagt (āha):

> Rede (vāk), Bewegung (viṣpanda), auch die als Nichtäußerungen (avijñapti, eig. „nicht-erkennen-lassen") bezeichneten Unruhen (avirati),

> Auch die anderen Nichtäußerungen von Ruhe (virati) werden so angenommen. (XVII. 4.)
>
> Das aus Genuß (paribhoga) hervorgegangene Reine, das ebensolche Unreine, und Denken (cetanā):
>
> Diese sieben dharmas werden als die Tat offenbarend (vyañjana) angenommen. (XVII. 5.)

„Rede": Tat (karma) der Rede ist von vier Arten. „Bewegung": Bewegung des Körpers ist von drei Arten. „aviraty-avijñapti (Nichterkennenlassen von Unruhe)": nachdem Ungünstiges (akuśala) sich erhoben hat, die weitere Unruhe von Körper und Rede, welche entsteht (upajāta). „Nichterkennenlassen (avijñapti)" bedeutet Nichtsein von Bewegung (viṣpanda). Die *[75b]* anderen avijñaptis von Ruhe (virati) auch werden [66a] so angenommen, d. h. nachdem Günstiges sich erhoben hat, die fernere Ruhe des Körpers und der Rede, die entstanden ist; sie wird der Unruhe entsprechend gelehrt. „Das aus Genuß hervorgegangene Reine" bedeutet: aus Genuß als dem Grunde hervorgegangen.

„Das ebensolche Unreine" bedeutet: das aus Genuß hervorgegangene.

„Denken (cetanā)" bedeutet: das Herbeiführen (abhisaṃskāra, eig. Ausbilden).

„Diese sieben dharmas werden als die Tat (karma) offenbarend angenommen" bedeutet: zusammengefaßt werden diese sieben dharmas als karma herbeiführend (abhivyañjaka, offenbar machend) gelehrt. Von diesen die Tat (karma) offenbar machenden ist das Offenbarwerden, Sichtbarwerden, Erfassen, Andeuten, daß Tat (karma) ist.

Weil so gelehrt wird, daß durch solche Taten hier und anderswo Frucht entsteht, deshalb sind, da Tat und Frucht festgestellt sind (vyavasthānāt), nicht alle dharmas leer.

Antwort:

> Wenn es bis zur Zeit der Reife dauerte, so wäre dieses karma ewig.
>
> Wenn es vergangen wäre, wie würde als Vergangenes es Frucht hervorbringen? (XVII. 6.)

Tat bringt entweder als angedauert habend (sthita) oder als vergangen Frucht hervor. Beides ist nicht angängig. Weshalb? Wenn eben die Tat bis zur Zeit der Reife andauert, so ist das, weil sie ewig wäre, nicht erwünscht. Wenn (jemand) meint, als ver-

gangen, wie könnte es dann, da Vergangenes nicht existiert, Frucht hervorbringen?

Einwand:

> Die Reihe (santāna) von Sproß usw., welche aus dem Samen hervorgeht (abhipravartate),
>
> Entsteht nicht daraus ohne den Samen. (XVII. 7.)
>
> Indem aus dem Samen die Reihe und aus der Reihe der Samen hervorgeht,
>
> Geht der Samen *[76a]* der Frucht vorher; deshalb ist Vernichtung, nicht Ewig(keit). (XVII. 8.)

Der Samen vergeht, [66b] indem er die Reihe von Sproß erzeugt. Die Reihe von Sproß usw. geht aus dem Samen hervor, aus dieser Reihe geht die Frucht hervor. Ohne Samen wird auch die Reihe von Sproß usw. nicht hervorgehen. Weil, indem aus dem Samen die Reihe hervorgeht, (und) aus der Reihe die Frucht hervorgeht, der Same der Frucht vorhergeht, deshalb ist nicht Vernichtung (uccheda) und nicht Ewigkeit (śāśvata). Weil, wenn der Same auf alle Art vernichtet ist, die Reihe nicht entstehen würde, aber die Reihe doch nachfolgt, deshalb ist nicht Vernichtung. Weil der Samen, wenn er vergeht, nicht feststeht, deshalb ist er auch nicht ewig. Dementsprechend:

> Was Gedankenzusammenhang (citta-santāna) ist, das geht aus Denken hervor.
>
> Daher entsteht die Frucht auch nicht ohne Gedanken. (XVII. 9.)
>
> Weil aus dem Gedanken die Reihe, aus der Reihe die Frucht hervorgeht,
>
> Geht die Tat (karma) der Frucht vorher; deshalb ist nicht Vernichtung (uccheda), nicht Ewigkeit. (XVII. 10.)

Der Gedankenzusammenhang, (und) was Gedanken-Tat (citta-karma) genannt wird (?): aus der aus diesem, wenn es vergeht, hervorgehenden Reihe (santāna) geht die Frucht hervor. Wenn ein denkendes Wesen (sattva) nicht ist, wird auch diese Gedankenreihe nicht hervorgehen. Weil aus dem als Tat (karma) bezeichneten Denken die Gedankenreihe hervorgeht, aus der Gedankenreihe die Frucht hervorgeht, geht Tat der Frucht vorher: deshalb sind nicht Vernichtung (uccheda) und Ewiges (śāśvata). Weil, wenn auch aus vergehendem Denken (cetaḥ) die Gedankenreihe hervorgeht, aber

doch das Denken (cetaḥ) auf jede Art nicht vergeht, deshalb ist nicht Vernichtung (uccheda); weil *[76 b]* ein vergehendes Denken nicht andauert, deshalb ist es auch nicht ewig (śāśvata). Weil deshalb so die Frucht der Reihe erreicht ist, so [67 a] trifft saṃsāra zu, die Fehler der Vernichtung (uccheda) und des Ewigseins (śāśvata) auch treten nicht ein (prasaṅga).

Welche sind aber die Hilfsmittel, um diesen dharma zu erreichen? Welches ist die Frucht? Hierauf sagt er (āha):

> Die Mittel zur Erlangung des dharma sind die zehn hellen Tat-Wege (karma-patha).
>
> Des dharma Frucht hier und anderswo sind die fünf Arten von Wunschtugenden (kāma-guṇa). (XVII. 11.)

Vom Erhabenen werden als Mittel zur Erreichung des dharma die zehn guten Tat-Wege gelehrt, als deren Frucht ferner hier und anderswo (d. h. jenseits, pretya) die fünf Wunschtugenden gelehrt. Das in diesem śloka Erklärte (vyākhyāta) genügt, da ein Weitergehen (d. h. größere Ausführlichkeit) nicht angebracht ist. Da so ein Mittel zur Erreichung des dharma und die Frucht des dharma gelehrt ist, deshalb trifft, wenn auch karma (Tat) und Frucht abhängig existieren, Ewig(keit) und Vernichtung (uccheda) nicht zu.

Andere sagen:

> Wenn diese Annahme (kalpanā) (gemacht) würde, so wären viele große Fehler;
>
> Daher trifft diese Annahme hier nicht zu. (XVII. 12.)

Wenn bei dir durch das Beispiel der Erreichung der Beziehung von Tat und Frucht (karma-phala-sambandha-sādhana-dṛṣṭāntena) die eine Beziehung des Zusammenhangs von Same nnd Sproß lehrende Annahme (bījāṅkura-saṃtāna-sambandha-nirdeśakā kalpanā) (gemacht) würde, so ist, weil viele große Fehler entstehen würden, diese Annahme hier nicht statthaft. Aus diesem Grunde sind die Beziehungen von Tat (karma) und Frucht (phala) hier nicht angängig. Um Überflüssiges zu vermeiden, wird es nicht ausführlich dargelegt. Wenn aber (gefragt wird), wie es zutreffend sei, so sagt er (āha):

> Die Annahme (kalpanā), welche von Buddhas, Pratyekabuddhas, Śrāvakaṣ verkündet ist,
>
> Welche hier zutrifft, diese ist darzulegen. (XVII. 13.)

Wenn ferner (gefragt wird), welche diese ist, so sagt er (āha):

Wie Schulden und (Schuld-)Schein, so sind Tat (karma) und [77a] Unverlierbares (avipranāśa).

Wie Schulden, so ist die Tat (karma) auch zu betrachten; wie ein Schein, so ist das Unverlierbare zu betrachten. Wie z. B., wenn auch das Schuldengeld (ṛṇa-dhanam) auch verbraucht (bhukta) ist, durch die [67b] Existenz des Scheines für den Eigentümer des Geldes (dhanin) das Geld nicht verloren geht, (und) das Kapital (dhana-skandha) mit dem Zins (vṛddhy-anugata) weiterläuft (eig. „herankommt", āgacchati), so, wenn auch die augenblickliche (kṣaṇika) Tat (karma) vergangen ist, so ist doch, weil der aus jener als ihrem Grunde hervorgegangene als „Unverlierbares" bezeichnete dharma (Zustand) existiert, die Frucht der Tat (karma) des Täters unverlierbar (und) läuft mit der besonderen Frucht behaftet weiter (eig. kommt heran, āgacchati). Wie, wenn der Geldeigentümer (dhanin) zurückerhalten hat, der Schuldschein erloschen (nirbhukta) ist, so auch das Unverlierbare, wenn der Täter die Frucht wahrgenommen hat (anubhūta).

Das ist den Elementen nach (dhātutaḥ) vierfach.

Dieses Unverlierbare ist infolge des Unterschiedes (bheda) von sinnlichem (kāma-), formhaftem (rūpa-), formlosem (arūpa-), und ausflußlosem (anāsrava-) Element (dhātu) von vier Arten.

Von Natur aus ist es auch nicht aufgezeichnet (gleichgültig, avyākṛta). (XVII. 14.)

Weil dieses Unverlierbare auch von sich aus (prakṛtyā) nicht für Glück oder Unglück vorherbestimmt ist (avyākaraṇāt), ist es nicht aufgezeichnet (avyākṛta, tib. luṅ du ma bstan pa). Um diese Fehler zu vermeiden, ist es als von sich aus nicht aufgezeichnet festgestellt (vyavasthāpita). Da diese auch[1] aus dem Abhidharma zu erkennen sind, werden sie, um Weitschweifigkeit zu vermeiden, nicht erörtert.

Durch Aufgeben (prahāṇa) ist es nicht aufzugeben, durch Ausüben (bhāvanā) ist es [auch] aufzugeben.

Dieses Unverlierbare wird nicht durch Aufgeben von (solchem, das) durch Sehen (darśana) von Leid usw. aufzugeben ist, aufgegeben, sondern es wird durch den Weg der Ausübung (des Beschreitens, bhāvanā) im Wandern der Frucht (phala-saṅkrama) aufgegeben und durch Erzeugen von Frucht aufgegeben.

[1] Tib. „de dag las kyaṅ" anstatt „de dag kyaṅ".

Deshalb wird durch das Unverlierbare die Frucht (phala) der Tat (krama) erzeugt. (XVII. 15.)

Weil es so durch Aufgeben von solchem, welches durch Sehen (darśana) von Leid (duḥkha) usw. aufzugeben ist, nicht aufgegeben wird, deshalb würde, obwohl, wie böse (akuśala) Tat (karma), welche durch Sehen von Leid usw. aufzugeben ist, die Tat *[77 b]* (schon) aufgegeben ist, durch das Unverlierbare (avipraṇāśa) der Taten Frucht erzeugt werden.

Wenn es (d. h. avipranāśa) durch Aufgeben aufgegeben wird und mit wanderndem karma gleich wird,

Wieviele Fehler, wie Vergehen des karma, würden dann zutreffen![1] (XVII. 16.)

Wenn das Unverlierbare (avipraṇāśa) durch Aufgeben von solchem, welches durch Sehen von Leid usw. [68 a] aufzugeben ist, aufgegeben würde, und vergehendes karma wanderte und der Gemeinschaft angehörig (nikāya-sabhāga) würde, so würden, weil Frucht von karma nicht existierte, die Fehler des Vergehens (vināśa) usw. von karma zutreffen (prasajyeran), (und daher) ist dies nicht erwünscht. Weil dieses auch ausführlicher in Abhidharma erklärt ist, wird es hier nicht erörtert. Ferner:

Wenn die Taten (karma) von gleichem Element (dhātu), die gleichartigen (eig. gleichteiligen, sabhāga) und die ungleichartigen (eig. ungleichteiligen, visabhāga),

Sich verbinden (pradisandhau), dann entsteht eben e i n e s. (XVII. 17.)

Tat (karma) von gleichem Element (dhātu), von sinnlichem (kāma-), formhaftem (rūpa-), formlosem (arūpa-), ausflußlosem (anāsrava-) Element (dhātu), gute, böse, oder gleichgültige (avyākṛta), oder ausflußlose (anāsrava): was von allen gleichartigen (sabhāga) und ungleichartigen als Unverlierbares (avipraṇāśa) in dieser Geburt (tshe hdi la, asmin janmani) von jedem einzelnen karma entsteht, das entsteht eben zur Zeit der Verbindung (pratisandhi) als e i n e s.

In diesem Leben entsteht von beiden Arten von Tat (karma) jeweils

---

[1] Die Übersetzung der ersten śloka-Hälfte ist zweifelhaft, der Sanskrittext unsicher. Tib.: „gal te spoṅ bas spaṅ ba daṅ || las hpho [Pek. ed. hphro] ba daṅ mthun gyur na“.

Dieser Unterschied; wenn auch gereift, verharrt er. (XVII. 18.)

Was in diesem Leben bei der einzelnen Tat (karma), welche entweder durch den Unterschied von Gedanken (cetanā) und Gedankenartigem (cetayitvā), oder durch den Unterschied von gut (kuśala) und böse (akuśala) von zwei Arten ist, Unverlierbares ist, das entsteht getrennt (d. h. jedes für sich). Auch bei Reifung (vipāke) verharrt es. Dieses, infolge des Reifens gleichsam vernichtet (niruddha), ist nicht bestimmt (niścita, niyata). Wenn es auch als feststehend (avasthita, festgestellt) erfaßt wird, ist es doch nicht fähig, die Frucht zu erzeugen; weil die Frucht schon erzeugt ist, wie ein getilgter (nirbhukta) *[78a]* Schuldschein.

Dieses wird durch Wandern der Frucht oder (eig. „und") durch den Tod zerstört (nirudhyate).

Dieses Unverlierbare wird durch Wandern (vyatikrama) der Frucht und durch Sterben zerstört. Das Wandern der Frucht wird durch Ausüben (bhāvanā) aufgegeben und wird durch Erzeugen von Frucht aufgegeben. „Durch den Tod": zur Zeit der Verbindung (d. h. bei der Wiedergeburt, pratisandhi) entsteht es [68b] aber als eines.

Dessen Unterschied ist als ausflußlos (anāsrava) und als ausflußbehaftet (sāsrava) zu wissen. (XVII. 19.)

Der Unterschied (vibhāga) des Unverlierbaren ist als ein zweifacher zu verstehen, infolge des Unterschiedes von ausflußloser und ausflußbehafteter Tat (karma). Deshalb, wenn so Unverlierbares existiert, werden die lebenden Wesen (prāṇin), aus mannigfacher Tat (karma) entstanden, als nach Gang (gati)[1], Geschlecht (vaṃśa), Familie (kula), Ort (deśa) und Zeit (kāla) getrennt (bhinna) (und ihre) Leiber (kāya), Sinne (indriya), Farbe (varṇa), Gestalt (ākāra), Kraft (bala), Verstand (buddhi), Neigungen (adhimukti), Anlagen (śīla), Genuß (bhoga) usw. als verschieden hervorgebracht (abhinivartante).

Als Leerheit (śunyatā), Unzerstörbarkeit (anuccheda), Weltwanderung (saṃsāra), Unewiges (aśāśvata)
Ist der Taten (karma) Unverlierbarkeit durch den Buddha gelehrt worden. (XVII. 20.)

---

[1] Die sechs gatis (Gänge) sind: deva, asura, manuṣya, tiryak, preta, naraka.

Weil so Beziehung von Tat (karma) und Frucht (phala) ist, trifft auch Leerheit zu; weil die Gestaltungen (saṃskāra) an dem von den Lehrern (tīrthika) angenommenen Selbst leer sind. Vernichtung (uccheda) auch ist nicht, weil das Unverlierbare (avipraṇāśa) feststehend (niṣṭha) ist. Saṃsāra auch trifft zu, da das Merkmal der Hervorbringung (abhinivṛtti) der Gestaltungen (saṃskāra) nach dem Unterschied der (Lebens)läufe (gati-bhedena) existiert. Ewig (śāśvata) auch ist (es) nicht, weil karma zerstört (vināśa) wird. Die Taten (karma) sind auch unverlierbar (avipraṇāśa); weil der als „Unverlierbares" bezeichnete dharma durch den Buddha gelehrt ist. Deshalb ist eben diese Annahme hier *[78 b]* zutreffend.

Antwort: Weil diese zwei Annahmen nicht von den Fehlern des Ewig(seins) und der Vernichtung (uccheda) usw. frei sind, deshalb sind sie nicht richtig. Wenn (gefragt wird): weshalb? Weil, wenn irgendwelches karma durch An-sich-Sein erreicht zutrifft, dann wäre dieses existierende karma entweder durch Reihenverbindung (saṃtāna-sambandha) oder durch Umfaßtsein von Unverlierbarem (avipraṇāśa-parigṛhītatvāt) auch als mit Frucht (phala) verbunden vorgestellt richtig. Wenn dieses karma nicht durch An-sich-Sein erreicht werden kann, dann (ist es), weil bei einem Substratlosen (anāśraya) diese Vorstellungen (cintā) nicht angängig sind.

Wenn (gefragt wird), wie karma nicht angängig sei, [69 a] so wird geantwortet:

Weshalb karma ohne Entstehen (ist),

Deshalb ist es nicht angängig. Wenn es so nicht entstanden ist, wie wäre es angängig? Weshalb ist karma ohne Entstehen?

Antwort:

Deshalb, weil es ohne An-sich-Sein ist.

Weil karma ohne An-sich-Sein ist, deshalb ist es, weil ohne Entstehen, nicht angängig.

Einwand: karma ist eben entstanden. Weshalb? Weil vom Erhabenen gesagt ist: „Die Taten (karma) sind unverlierbar (avipraṇāśa)".

Antwort:

Weil dieses (sc. karma) nicht entstanden ist, deshalb wird es nicht verloren. (XVII. 21.)

Weil vom Erhabenen gesagt ist: „Weil karma ohne Entstehung ist, deshalb wird es nicht verloren", wird karma als unentstanden

erreicht. Wenn anders es entstanden wäre, wie wäre es unverlierbar? Wenn es aber (so) wäre, so würde auch alles Entstandene nicht vergehen (vinaśyati); weil es nicht so ist, deshalb wird, wenn auch bei Entstandenem Vergehen (vipraṇāśa) ist, bei Unenstandenem nicht Vergehen sein.

Einwand: Wenn An-sich-Sein von Tat (karma) ist, welcher Fehler wird dann sein?

Antwort:

> Wenn bei Tat (karma) An-sich-Sein wäre, so würde sie ohne Zweifel ewig sein.

Wenn An-sich-Sein von karma wäre, so würde es *[79 a]* ohne Zweifel ewig sein; weil das An-sich-Seiende sich nicht verändert (avikārāt). Wenn so karma ewig wäre, welcher Fehler wäre dann?

Antwort:

> Tat (karma) wäre dann nicht getan (akṛta), weil Ewiges nicht getan wird. (XVII. 22.)

Wenn karma ewig wäre, so würde eintreten, daß es nicht getan wäre; weil Ewiges nicht getan wird. Wenn bei ungetanem karma Wahrnehmen (anubhava, tib. myoṅ ba) von Frucht als seiend angenommen wird, so würde auch dieser Fehler sein.

> Wenn aber karma nicht getan ist, so wäre die Furcht des Erreichens von Ungetanem.

Wenn aber auch ungetanes karma Frucht erzeugte, so würde die Furcht vor dem Erreichen (abhyāgama, eig. Herankommen) von Ungetanem entstehen. Ferner:

> Auch bei einem nicht in heiligem Wandel Lebenden (abrahmacaryā-vāsa) würde der Fehler zutreffen. (XVII. 23.)

Wenn auch ungetanes karma [69 b] Frucht erzeugte, so würde auch ein nicht in heiligem Wandel Stehender durch den Fehler (doṣa) des in heiligem Wandel Stehens betroffen werden (prasajyeta). Weil, wenn jemand auch nicht Erreichung von nirvāṇa bewirkende Tat (karma) getan hat, dieses existieren würde. Ferner:

> Auch wäre ohne Zweifel ein Widerspruch mit allen üblichen Tätigkeiten (vyavahāra).

Wenn auch ungetanes karma Frucht erzeugen würde, so wäre zum Zwecke (sc. der Gewinnung) von Weltfrucht (loka-phala) das Beginnen des Üblichen (vyavahāra), Feldarbeit (kṛṣi), Handel (vāṇijya), Viehhüten (gorakṣā), Königsdienst (rājasevā), Ge-

bräuche (? tib. rigs pa), Handwerk (śilpa), Kunstausübung (kalābhyāsa), das, was im Sommer (eig. Regenzeit) zu tun ist, das, was im Winter und Frühling zu tun ist: diese und andere Gepflogenheiten (vyavahāra) würden ohne Zweifel aufgehoben werden (virudhyeran), weil für Täter und Nicht-Täter das Herankommen (āgamana) von Frucht zutreffen würde. Ferner:

> Auch würde kein Unterschied zwischen Gutes- und Böses-Tuendem zutreffend sein. (XVII. 24.)

Wenn auch ohne getane Tat (karma) Frucht erzeugt würde, *[79b]* so würden auch nicht die Unterschiede: „Dieser tut Gutes, dieser tut Böses" angängig sein. Weil alle nicht getanen (ungeschehenen) guten und bösen Taten (karma) existieren würden, und weil auch deren Frucht erreicht werden würde. Ferner:

> Dessen (scil. karma) Reifung schon gereift ist, das würde wieder und wieder reifen,
> Wenn Tat (karma) deshalb, weil sie vorhanden (vyavasthita) ist, an sich (svābhāvika) wäre.[1] (XVII. 25.)

Wenn auch ungeschehenes karma Frucht erzeugte, so würde, wenn auch die Frucht dieses karma schon gereift ist, immer und immer wieder andere Reifensfrüchte (vipāka-phala) gereift werden. Weshalb? Weil, wenn karma an-sich-seiend (svabhāvena) festgestellt (vyavasthita) ist, es deshalb an sich (svabhāvena) wäre.

Einwand: Tat (karma) existiert eben, weil die Ursache (kāraṇa) von karma, die Qualen (kleśa), existieren.

Antwort:

> [70a] Diese Tat (karma) ist kleśa-wesenhaft, und die Qualen (kleśa) sind nicht wirklich (tattvataḥ).
> Wenn diese Qualen nicht wirklich sind, wie sollte karma durch jene bewirkt sein? (XVII. 26.)[2]

Wenn dieses karma aus den Qualen (kleśa) als Ursache entstanden ist, so sind diese Qualen, weil ohne Entstehen und ohne An-sich-Sein, und weil abhängig hervorgegangen (pratītya-samutpanna), nicht wirklich (tattvataḥ); wenn so diese kleśas nicht wahrhaftig (tattvataḥ) sind, wie könnte dann karma aus diesen kleśas ge-

---

[1] De yi rnam smin smin gyur pa || yaṅ daṅ yaṅ du rnam smin hgyur || gal te gaṅ phyir las gnas pa || de phyir ṅo bo ñid yod phyir ||.

[2] Letzter pāda: „las ni de yis ji ltar byas".

wirkt sein?[1] Da die Ursche von karma, die kleśas, ohne An-sich-Sein sind.

Einwand: Tat (karma) und die Qualen (kleśa) existieren an sich, da der kleśas Frucht, karma und Körpermerkmale (deha-lakṣaṇa), existiert, und da Frucht von karma, Körpermerkmale, existiert.

Antwort:

> Tat (karma) und Qualen (kleśa) werden als *[80a]* Bedingungen der Leiber gelehrt.
>
> Wenn diese karma und kleśas leer sind, wie sagt man da „Leib"? (XVII. 27.)

Das von dir hier Gesagte: „Tat (karma) und Qualen (kleśa) sind an sich seiend, weil deren Frucht existiert", (und) das im śāstra gelehrte, daß karma und kleśa Bedingungen der Körper sind, ist zwar konventionell (vyavahāra, üblich), aber nicht höchste Wahrheit (paramārtha). Weshalb? Weil karma und kleśas ohne An-sich-Sein sind, und weil auch deren Frucht, der Leib, ohne An-sich-Sein ist.

Einwand: karma existiert eben (tarhi), weil der Genießer (bhoktṛ) des Genusses (bhoga) dieser Frucht existiert. Wenn (gefragt wird), wie das zu verstehen sei, so sagt er (āha):

> Der durch Unwissen bedeckte Mensch, mit Verlangen (tṛṣṇā) behaftet, ist der Genießer;
>
> Er ist weder ein anderer als der Täter, noch ist er eben derselbe. (XVII. 28.)

Der Erhabene sagt in den Anavarāgra-sūtras: „Die durch Nichtwissen (avidyā) bedeckten Wesen (sattva), mit Verlangensbanden (tṛṣṇā-saṃyojana) behaftet", ebenso: „Wenn durch dich selbst diese böse Tat (karma) [70b] getan ist, so muß durch dich selbst deren Reifung wahrgenommen werden (anubhāvitavya)"; dieser ist weder ein anderer als der Täter, noch ist er eben dieser. Da er weder als identisch noch als verschieden bezeichnet werden kann, deshalb existiert eben auch die Tat (karma).

Antwort:

> Weil diese Tat (karma) weder aus Bedingung entstanden,
>
> Noch aus Nicht-Bedingung entstanden ist, deshalb existiert auch nicht der Täter. (XVII. 29.)

---

[1] Las dań ňon moňs pa des ji ltar byas par hgyur te. „dań" ist zu tilgen.

Weil der Täter und so auch die Tat (karma) nicht entstanden sind, und weil der Täter widerlegt ist (niṣedhāt), und weil er nicht wesenhaft (vastutvena) existiert, existieren Tat und Täter nicht. Ferner:

> Wenn Tat (karma) und Täter nicht existieren, wo ist die aus der Tat (karma) entstandene Frucht?
>
> Wenn aber die Frucht nicht existiert, *[80b]* wo(her) wird ein Genießer sein? (XVII. 30.)

Wenn bei Prüfung weder die Tat ist, noch der Täter ist, wo ist die aus der Tat entstandene Frucht? Wenn aber die Frucht nicht existiert, woher wird denn ein Genießer sein? Da ein Grund zum Aussprechen des Wortes „Genießer" nicht vorhanden ist.

Einwand: Daß Täter, Tat (karma), Frucht, Genießer, Tat (sic) und Qualen (kleśa) nicht existieren, ist dies durchaus bestimmt (niścita)?

Antwort: Was abhängig entstanden (pratītya-samutpanna) ist, wie kann das als „existierend" oder als „nicht-existierend" bezeichnet werden? Um dieses Greifen (sich anklammern) zu entfernen (nivartanāya), führt er dieses Beispiel an:

> Wie durch vollkommene Zauberkraft der Meister einen Zaubermenschen schafft,
>
> Der Zaubermensch auch zaubernd einen anderen Zaubermenschen, dieser Zaubermensch auch wieder andere, (XVII. 31.)
>
> So ist auch das vom Täter gewirkte karma gezaubertartig,
>
> Wie z. B. andere Gezauberte ein Gezauberter zaubert. (XVII. 32.)
>
> Die Qualen (kleśa), Taten (karma), Leiber (deha), Täter und Früchte
>
> Sind gleich einer Gandharvenstadt, ähnlich (wie) eine fata morgana, ein Traum. (XVII. 33.)

Alle dharmas (Objekte) sind so zu betrachten.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung von Tat (karman) und Frucht (phala) bezeichnete

Siebzehnte Abschnitt.

Achtzehnter Abschnitt.

Das Selbst und die Objekte (ātma-dharma).

[71 a] Einwand: Was ist denn das Merkmal (lakṣaṇa) der Dasheit (tattva)? Auf welche Weise wird die Dasheit (tattva) vorgestellt (parikalpyate)?

Antwort: Indem das Kennzeichen von Dasheit (tattva) das Freisein von Ich (ātman) und Mein (ātmīya) ist, so wird durch Vorstellung nach Aufgeben (jener) Erwägung (yuktiṃ tyaktvā) die Dasheit (tattva) vorgestellt. Wenn gefragt wird: „wie?": so wird gegesagt:

> Wenn die Gruppen (skandha) das Ich wären, so wäre es mit Entstehen und Vergehen behaftet.

Wenn die skandhas eben das Ich wären, so wäre es mit den Eigenschaften (dharma) des Entstehens und Vergehens behaftet; weil die skandhas *[81a]* mit den Eigenschaften (dharma) des Entstehens und Vergehens behaftet sind. Wenn das Ich mit den Eigenschaften des Enstehens und Vergehens behaftet wäre, so würden die Fehler des Nichtewigseins (anityatā), die es gibt, zutreffen (prasajyeran). Um aber Weitläufigkeit zu vermeiden (prapañcanaparihārārtham), werden sie nicht aufgeführt.

> Wenn von den Gruppen (skandha) verschieden, so wäre es ohne skandha-Merkmale. (XVIII. 1.)

Wenn das Ich (ātman) von den Gruppen (skandha) verschieden wäre, so wären an ihm nicht die skandha-Merkmale; weil das von den skandhas Verschiedene ewig ist. Wenn das Ich (ātman) ohne skandha-Merkmale wäre, so würden die Fehler von Unewigkeit, die es gibt, zutreffen. Das auch wird, um Weitläufigkeit zu vermeiden, nicht angeführt (udbhāvyate). Weil so, wenn überlegt (parikalpyamāne), das Ich (ātman) auf beide Weisen auch nicht angängig ist:

> Wenn das Ich (ātman) nicht existiert, woher sollte „Mein" (ātmīya) existieren?

Wenn bei Prüfung so das Ich (ātman) auf alle Arten nicht angeht, woher sollte „Mein" (ātmīya) existieren? Was dem als „Ich" (ātman) Bezeichneten (zugehörig) ist, das ist das als „Mein" (ātmīya) Bezeichnete; weil, da dieses Ich (ātman) nicht existiert, es nicht angeht zu sagen „Dieses ist jenem (zugehörig)". So ist die Nichtexistenz von „Ich" und „Mein" das Merkmal von Dasheit (tattva).

> Aus dem Erlöschen (eig. Beruhigung) von Ich und Mein (folgt) Fehlen von Ich-Vorstellung (ahaṅkāra) und Mein-Vorstellung (mamakāra). (XVIII. 2.)

Weil so das Haften (abhiniveśa) an „Ich" und „Mein" gestillt wird, so ist nicht [71 b] Ich-Vorstellung und Mein-Vorstellung. Da so abhängig vom Haften an „Ich" die Ich-Vorstellung ist, und abhängig vom Haften an „Mein" die Mein-Vorstellung ist, so existiert nicht, weil das Haften am „Ich" gestillt ist, die Ich-Vorstellung, weil das Haften an dem „Mein" gestillt ist, existiert nicht die Mein-Vorstellung.

Einwand: „Wer so die Dasheit (tattva) schaut, wird ohne Ich-Vorstellung und *[81b]* Mein-Vorstellung sein": weil der (so sagende) eben ātman (ich, Selbst) ist, so existiert, weil das Selbst existiert, auch das Selbstische (ātmīya).

Antwort:

> Wer auch ohne Ich-Vorstellung und ohne Mein-Vorstellung ist, der auch existiert nicht.
>
> Wer einen von Ich-Vorstellung und Mein-Vorstellung Freien schaut, der schaut nicht. (XVIII. 3.)

Wer als frei von Ich-Vorstellung und Mein-Vorstellung bezeichnet wird, der auch existiert nicht; weil er ohne Ich-Vorstellung und Mein-Vorstellung sieht, infolge von falschem (viparīta) Sehen am geistigen Auge beschädigt (buddhi-nayana-upahata), sieht er die Dasheit (tattva) nicht.

> Bei Innerem und Äußerem, wenn „Ich" und „Mein" geschwunden (kṣīṇa) ist,
>
> Wird Annehmen (upādāna) vernichtet (nirudhyate); wenn das zerstört ist, ist Geburt (janman) zerstört. (XVIII. 4.)

Wenn so das Haften (abhiniveśa) am Inneren als dem Selbste (Ich, ātman), und das Haften am Äußeren als dem zum Selbst gehörigen („Mein", ātmiya) geschwunden ist (kṣīṇa), so vergehen die

vier Arten von Annehmen (upādāna); wenn diese vergangen sind, schwindet (kṣaya) das Dasein (bhava); wenn das Dasein geschwunden ist, schwindet Geburt (janman); das aber ist die Frucht der Erkenntnis (avabodha) der Dasheit (tattva) der Substanzlosigkeit (nairātmya) des Individuums (pudgala), das durch das Aufgeben (vihāya) der Verderbnisverhüllung (kleśa-āvaraṇa) unterschiedene (? prabhinna, tib. rab tu phye ba), mit dem Rest der Annahmen behaftete Erlöschen (sopadhi-śeṣa-nirvāṇa). Um jetzt das Mittel der Erreichung der Frucht der Erkenntnis der Dasheit (tattva) der Substanzlosigkeit der dharmas (Objekte), das durch Aufgeben der Verhüllung des Wahrnehmbaren (jñeya-āvaraṇa) unterschiedene, von dem Rest der Annahmen freie Erlöschen (nirupadhi-śeṣa-nirvāṇa) zu lehren, wird gesagt (ucyate):

> Durch Schwinden von Tat (karma) und Qualen (kleśa) ist Erlösung (mokṣa); durch Vorstellen (vikalpataḥ) von Tat und Qualen
>
> Werden diese aus Entfaltung (prapañcāt) entfaltet (prapañcita), durch Leerheit (śūnyatā) werden sie zerstört. (XVIII. 5.)

Weil hier Tat (karma) und [72 a] Qualen (kleśa) der Grund von Geburt sind, so ist durch deren Schwinden (kṣaya) Erlösung (vimukti) von Leid, d. i. mokṣa (Erlösung). Durch diese wird der Eintritt in das Element (dhātu) des mit dem Rest von skandha behafteten nirvāṇa (sopadhi-śeṣa-nirvāṇa) gelehrt. Diese Tat (karma) und Qualen (kleśa) entstehen nämlich aus Vorstellung (vikalpa, Unterscheidung); weil sie, wenn diese existiert (eig. existieren), entstehen. *[82a]* Diese Vorstellungen (vikalpa) entstehen aber aus Entfaltung (prapañca), weil sie aus der Entfaltung, die durch das Haften an der konventionellen Wahrheit gekennzeichnet ist (vyavahāra-satya-abhiniveśa-lakṣaṇāt prapañcāt), entstehen. Entfaltung (prapañca) aber wird durch Leerheit zerstört, weil sie durch die Erkenntnis (avabodha) des Merkmals (lakṣaṇa) der Substanzlosigkeit (nairātmiya) der dharmas (Objekte) zerstört wird. Hierdurch ist aber der Eintritt in das Element des von dem Reste der skandhas freien Erlöschens (nirupadhi-śeṣa-nirvāṇa-dhātu) gelehrt.

Einwand: Das Selbst (ātman) ist eben wirklich, weil vom Erhabenen das Selbst (ātman) als existierend verkündet (upavarṇita) worden ist.

Antwort:

„Selbst (ātman)“ auch wird erkennen gelehrt, „Nicht-Selbst (anātman)“ auch wird gelehrt.

Von den Buddhas wird aber Nichtsein von irgendwelchem Selbst und Nicht-Selbst gelehrt. (XVIII. 6.)

Die erhabenen (bhagavat) Buddhas, Kenner des Herzens (āśaya, Sinn) und der Rückstände (anuśaya) der lebenden Wesen (sattva), diese und jene zu Belehrenden (vineya) wahrhaftig (samyak) erschauend, lehren bei zu Unterweisenden (vineya), bei denen die Ansicht entsteht: „Diese Welt existiert nicht“, „Die jenseitige (para) Welt existiert nicht“, „Es gibt keine zufällige (aupapāduka[1]) Geburt lebender Wesen (sattva)“, um deren Ansicht von anātman (Nicht-Selbst) zu widerlegen (pratiṣedhārtham), einesteils (eig. „auch“) „ātman“ kennen; bei zu Unterweisenden (vineya), bei denen die Ansicht entsteht: „Das ‚Selbst‘ (ātman) genannte, welches als Täter von guter und böser Tat (karma) und als Genießer von deren Frucht als Gebundener und als Erlöster gelehrt wird, existiert irgendwie (kaścit)“, um deren Ansicht eines Selbstes zu widerlegen, lehren sie andererseits (eig. „auch“) anātman (Nicht-Selbst). Den guten Schülern, welche die Gesamtheit guter Anlagen (eig. Wurzeln) zum Reifen gebracht haben (kuśala-mūla-sāmagrī-paripakva), fähig, den Strom des Daseins (bhava) zu durchqueren, [72 b] Behälter der Mitteilung des höchsten Sinnes (paramārtha-kathā-bhājana-bhūta), wird gelehrt: „Irgendwelches Selbst (ātman) und Nicht-Selbst (anātman) existiert nicht“. Oder aber (athavā), bei anderer Überlegung, während einzelne Lehrer (tīrthika) annehmen, daß die Gestaltungen (saṃskāra), ohne Selbst (anātman), entweder *[82 b]* in jedem Augenblick mit Vergehen behaftet (prati-kṣaṇa-vinaśvara), oder in anderer Zeit befindlich (vyavasthita), falls sie ohne Selbst (ātman) sind, ohne Tat (karma) und Frucht sind, nehmen sie, sich fürchtend[2], einerseits (eig. „auch“) ein Selbst (ātman) an. Andere, welche aus der Beweisführung (yukti): „Dies ist nur die Vereinigung von Leib, Sinnen und Geist (śarīra-indriya-buddhi-sāmagrī); hierin ist das aus Ursache und Frucht erschlossene (kalpita) Selbst (ātman) nicht an sich (svabhāvataḥ); bei diesen als lebende Wesen (sattva) gerechneten

---

[1] Vgl. Childers Pali dict. sub opapātiko.

[2] Fälschlich „hjig par gyur pa dag gis“ statt „hjigs“ etc.

Gestaltungen (saṃskāra), nicht bestimmt (aniṣṭhita), nicht festgestellt (asthāpita), ist auch nicht Wandern (saṃsāra) angängig" durch Beziehung von Ursache und Folge verblendet sind (hetu-phala-sambandha-mohita), lehren andrerseits (eig. „auch") „anātman (Nicht-Selbst)". Die erhabenen Buddhas aber, alle dharmas (Objekte) erkennend, unmittelbar wahrnehmend (aparokṣa), lehren das Nichtsein von irgendwelchem Selbst (ātman) und Nichtselbst (anātman).

Einwand: Wenn (eig. „was") gesagt wird: „Die Entfaltung (prapañca) wird durch Leerheit zerstört", was ist da für ein Beweisgrund (yukti)?

Antwort:

Das zu Benennende ist beseitigt (nivṛtta, widerlegt).

Dadurch, daß die durch Wörter zu benennenden Dinge (artha), Krug, Tuch, Wagen usw. durch Leerheit geschaut werden, wird die Entfaltung (prapañca) zerstört. Durch die Vorstellung von zu Benennendem entsteht aus Übertragung (adhyāropa) unermeßliche (aprameya) Entfaltung (prapañca), die ihrem Wesen nach Benennung ist (abhidhānātmaka); die durch Wesensabsonderung (? svabhāva-praviveka, tib. ño bo ñid rab tu dben pa) gekennzeichnete Leerheit wie den ākāśa (Raum) durch das Verfahren des Nichtvorstellens (asākṣātkriyā-vidhinā) sich vorstellend, sieht er alle Dinge (bhāva) als nicht-benennbar (anabhidhātavya); weil die mit Benennung identische (abhidhānātmaka) Entfaltung (prapañca) zerstört ist.

Wenn (gefragt wird), wie ferner dieses zu Bezeichnende entfernt wird (nivartate), so wird geantwortet:

Durch Entfernung des Gegenstandes des Denkens (citta-gocara).

Durch das Schauen der Gegenstände des Denkens, Erscheinung (rūpa) usw., als ohne An-sich-Sein (asvabhāvatvena) wird das zu Benennende entfernt; weil dieses auch [73 a] im höchsten Sinne nicht erreicht wird. Wenn hier *[83 a]* das der Wahrhaftigkeit entsprechende (yathābhūta) Schauen erreicht ist, (und) bei Entfernung des zu Benennenden die Erkenntnis des höchsten Sinnes (paramārtha-jñana) erreicht ist, wird der Gegenstand (eig. Weidegebiet) des Denkens (citta-gocara) entfernt.

Wenn (gefragt wird), wie ferner dieses Gebiet des Denkens (citta-gocara) entfernt wird, so wird geantwortet:

Die nicht entstandene und nicht vergangene Objektivität (dharmatā) ist dem nirvāṇa gleich. (XVIII. 7.)

Durch die Erkenntnis, daß die unentstandene und nicht zerstörte (niruddha) Objektivität (dharmatā) des Gedankenbereiches (cittagocara), rūpa (Erscheinung) usw., dem nirvāṇa gleich ist, wird der Gedankenbereich beseitigt (nivṛtta).

Einwand: Wenn im höchsten Sinne aller Dinge (bhāva) Beschaffenheit als unentstanden und nicht zerstört (anutpanna-aniruddha-dharmatā) dem nirvāṇa gleich ist, wie ist das Verfahren der weltüblichen Lehre (loka-vyavahāreṇa nirdeśa-vidhi)?

Antwort:

Alles ist tatsächlich (tathya), ist nicht-tatsächlich, ist tatsächlich und nicht-tatsächlich,

Ist weder tatsächlich noch nicht-tatsächlich: das ist die den Buddhas gemäße Lehre. (XVIII. 8.)

„Alles ist tatsächlich", weil die Sinnesgebiete (āyatana) wie Auge usw. und die Gegenstände (viśaya) wie rūpa (Erscheinung, Stoff) usw. mit der gewöhnlichen Wahrheit (vyavahāra-satya) nicht im Widerspruch sind. „Ist nicht-tatsächlich", weil im höchsten Sinne (paramārthena) das abhängig Entstandene (pratītya-samutpanna) wie ein Trug seinem An-sich-Sein nach (svabhāvāt) nicht erreicht wird; weil es nicht so, wie es erscheint, ist. „Ist nicht tatsächlich und nicht-tatsächlich", weil mit Hinsicht (apekṣatvāt) auf das Verfahren (vidhi) beider Wahrheiten. „Ist weder tatsächlich noch nicht-tatsächlich", weil zur Zeit der vollendeten Einsicht (abhisamaya-kāle) die Yogins überall (sarvathā) aller dharmas (Objekte) Dasheit (tattva, schlechthinige Beschaffenheit) nicht vorstellen.

Oder aber (athavā) „Alles ist tatsächlich": Durch den Erhabenen sind zum Zwecke des Aufgebens (prahāṇārtham) der Qualenumhüllung (kleśa-āvaraṇa) die inneren und äußeren Sinngebiete (āyatanas) als frei von Ich (ātman) und Mein (ātmīya) gekennzeichnet (und) bewegungslos (acala) zu wissen (veditavya) gelehrt worden. „Ist nicht-tatsächlich": weil das durch Bewußtsein (vijñāna) gekennzeichnete (lakṣaṇa) Selbst (ātman) durch das Verbundensein mit Selbst (ātma-anugatatvāt), und [73 b] weil zum Selbst Gehöriges ist (ātmīya-bhāvāt), als Täter bezeichnet wird, *[83b]* ist Hören (śravaṇa), Denken (manana, cintanā), Ausüben (bhāvanā). „Ist tatsächlich und nicht-tatsächlich": ist mit Hinsicht auf den weltlichen und lehr(haften)

Gebrauch (loka-śāstra-vyavahāra-apekṣaṃ). „Ist weder tatsächlich noch nicht-tatsächlich": weil nach dem Verfahren des höchsten Sinnes (paramārtha-vidhinā) alle dharmas (Objekte) ohne Entstehen sind (und) zum Gegenstand (viśaya) der Erkenntnis (jñāna) mit Überlegung und ohne Überlegung (savikalpa-avikalpa) werden, so ist, was nach Art der Dinge (bhāva-vidhinā) als nicht-tatsächlich vorgestellt wird und was als tatsächlich vorgestellt wird, nicht so. „Das ist Buddhalehre": Das Lehrverfahren (śāsana-pravṛtti), um durch diese vier Arten von Sätzen (krama, eig. Schritt) das Ziel (artha) der lebenden Wesen (sattva) völlig (samyak) zu erreichen, ist des erhabenen Buddha Lehre. Hierdurch wird den mannigfaltigen (bahuprakāra) Scharen von Schülern (śiṣya), entsprechend (vaśena) den Fähigkeiten (indriya, eig. Sinn), dem Verstand (āśaya), den Rückständen (anuśaya) und der Zeit, der Weg zum Himmel und völliger Befreiung (svargāpavarga-mārga) ohne Verkehrtheit (aviparīta) durch gemäße Lehre (anuśāsanena) gelehrt.

Einwand: Welches ist das Kennzeichen der Dasheit (tattvalakṣaṇa)?

Antwort:

> Nicht von anderem abhängig (eig. von anderem aus erkannt), still (erloschen, śānta), durch Entfaltungen (prapañca) nicht entfaltet,
>
> Ohne Unterscheidung, nicht vielheitlich, das ist das Kennzeichen der Lehre. (XVIII. 9.)

„Von anderm aus nicht erkannt werdend": von anderem aus wird es nicht erkannt; ohne Überlieferung (āgama) selbst offenbar werdend, durch sich selbst selbst gewußt werdend (tib. bdag ñid kyis raṅ rigs par bya ba, svayam adhigantavya): das ist der Sinn. „Still": weil ohne An-sich-Sein (svabhāva) (und) weil es in dem Gebiete (deśa) der Wesensunterschiede (svabhāva-viśeṣa) nicht Gegenstand (eig. Bereich, gocara, viśaya) der Unterscheidung (vikalpa) ist. „Durch Entfaltungen nicht entfaltet": weil die durch Gerede (abhilapanatā) gekennzeichnete Entfaltung beruhigt ist (upaśamāt). „Ohne Unterscheidung (nirvikalpa)": weil infolge von Nicht-Erscheinen (anābhāsatvena) nicht unterschieden wird: „Dieses und Jenes". „Nicht vielheitlich (anānārtha)": [74a] da die Beschaffenheit der Objekte (dharmatā) von einem Geschmack ist (ekarasatvāt), ist kein Unterschied der Bedeutung (artha-bheda).

Oder (athavā): Weil Unterscheidung *[84a]* nicht ist, deshalb wird durch Entfaltungen nicht entfaltet. Weil durch Entfaltungen nicht entfaltet wird, deshalb ist Stille (śānta). Weil Stille ist, deshalb ist nicht Vielheit (anānārtha). Weil Vielheit nicht ist, deshalb wird nicht von anderem aus erkannt (a-para-pratyaya): so wird die Bedeutung (paryāya) durch Worte erläutert.

Das ist das Kennzeichen der Dasheit (tattva). Ein anderes Kennzeichen der Dasheit (tattva) ist dieses:

> Wenn etwas abhängig von etwas entsteht, so ist es nicht eben dieses,
>
> Auch ist es nicht davon verschieden; deshalb ist es nicht abgeschnitten, auch nicht ewig. (XVIII. 10.)

Wenn so etwas abhängig von etwas entsteht, so ist es weder eben dieses, noch ist es davon verschieden; daher ist es weder abgeschnitten noch ewig. Durch diese Überlegung (kalpanā) wird es als nicht-einheitlich, als nicht-vielheitlich, als nicht-abgeschnitten und als nicht-ewig gelehrt.

> Nicht-einheitlich, nicht-vielheitlich, nicht-abgeschnitten, nicht-ewig:
>
> Das ist des Buddha, des Weltbeherrschers, Lehr-Ambrosia. (XVIII. 11.)

So ist das den Weg zum Himmel (svarga) und höchster Vollendung (apavarga) eröffnende Nicht-Einheitliche, Nicht-Vielheitliche, Nicht-Abgeschnittene, Nicht-Ewige die äußerst tiefe Wahrheit des höchsten Sinnes (atigambhīra-paramārtha-tattva), die Ursache (kāraṇa) der Erreichung der Stufe (pada) der Lehr-Ambrosia (śāsanāmṛta) des Weltbeherrschers, des erhabenen Buddha.

> Wenn vollendete Buddhas (sambuddha) nicht erstehen, die Hörer (śrāvaka) auch schwinden,
>
> Dann tritt aus Beziehungslosigkeit (asaṃsarga) die Kenntnis (jñāna) der Einzelbuddhas (pratyeka-buddha) hervor. (XVIII. 12.)

Wenn die Hörer (śrāvaka) sich nicht bemühen (abhyasta), so ist entweder ein Nicht-Entstehen von vollendeten Buddhas (sambuddha), oder ein Schwinden der Hörer (śrāvaka); wenn dann auch Beziehungslosigkeit vorhanden ist, so entsteht infolge von deren vorangehenden Bemühung der Einzelbuddhas Wissen (pratyekabuddha-jñāna), von anderem [74b] unabhängig (a-para-pratyaya, eig. von

anderem aus nicht zu erkennen), lediglich aus Abhängigkeit von Nicht-Beachten (anupāsanā-mātra-pratyayāt). Deshalb ist diese Ambrosia (amṛta) der Lehre, weil sie für die Erreichenden (sādhaka) in diesem und *[84 b]* im späteren Leben (janman) das Erreichen der Stufe (pada) des amṛta bewirkt, durch die für sich selbst Gutes Wünschenden vermittelst des Seiles des Denkens (citta) zu erreichen.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung von Selbst (ātman) und Objekt (dharma) bezeichnete

Achzehnte Abschnitt.

Neunzehnter Abschnitt.

Die Zeit (kāla).

Einwand: Die Zeit existiert; sie auch wird mit Beziehung (sāpekṣika) erreicht, das Gegenwärtige und Zukünftige mit Beziehung (apekṣya) auf das Vergangene, das Vergangene und Zukünftige mit Beziehung auf das Gegenwärtige, das Gegenwärtige und das Vergangene mit Beziehung auf das Zukünftige. So sind auch Oberes (uttama), Unteres (adhama) und Mittleres (madhyama) usw. und Dinge (bhāva) wie Eines usw. nach dieser Methode (krama) zu verstehen.

Antwort:

Wenn Gegenwärtiges und Zukünftiges von Vergangenem abhängig wären,
So wären Gegenwärtiges und Zukünftiges in vergangener Zeit. (XIX. 1.)

Wenn gegenwärtige und zukünftige Zeit von vergangener Zeit abhängig wären, so würden die gegenwärtige und die zukünftige Zeit in der vergangenen Zeit sein. Weshalb? Weil, wenn diese beide in jener wären, Abhängigkeit möglich wäre. Da das auch nicht zutrifft, deshalb ist es nicht richtig, wenn gesagt wird: „Die gegenwärtige und die zukünftige Zeit werden von vergangener Zeit abhängig erreicht".

Einwand: Gegenwärtiges und Zukünftiges existieren nicht in der vergangenen Zeit, vielmehr werden sie abhängig von dieser erreicht.

Antwort:

Wie wären Gegenwärtiges und Zukünftiges von jener abhängig,
Wenn Gegenwärtiges und Zukünftiges nicht in jener wären? (XIX. 2.)

[75a] Wenn Gegenwärtiges und Zukünftiges nicht in jener vergangenen Zeit wären, wie könnten gegenwärtige und zukünftige Zeit, ohne in jener zu sein, *[85a]* von jener abhängig sein? Weshalb?

Weil nur, wenn sie zu dreien (tridhā) vereinigt sind (sāmagryām), Abhängigkeit (apekṣā) angängig ist.[1]

Einwand: Gegenwärtiges und Zukünftiges werden eben von Vergangenem unabhängig erreicht.

Antwort:

Von Vergangenem unabhängig werden diese beide auch nicht erreicht.

Von vergangener Zeit unabhängig auch werden die zwei Zeiten der Gegenwart und der Zukunft nicht von sich selbst aus (svataḥ) erreicht.

Deshalb existieren auch nicht das Gegenwärtige und das Zukünftige. (XIX. 3.)

Weil so, da Gegenwärtiges und Zukünftiges nicht in vergangener Zeit existieren, sie nicht als abhängig möglich sind, diese beiden auch nicht unabhängig von Vergangenem erreicht werden, deshalb existieren auch nicht gegenwärtige und zukünftige Zeit.

Auf eben diese Weise (krama) sind auch die übrigen zwei umgekehrt (parivartaka),

Oberes, Unteres, Mittleres usw., Eines usw. zu verstehen. (XIX. 4.)

Durch eben diese Art von Methode (Verfahren, krama), sind umgekehrt die zwei übrigen Zeiten, Oberes, Unteres, Mittleres usw., eines, zwei, viele usw. auch zu verstehen.

Einwand: Die Zeit existiert eben auch unabhängig, weil sie mit den (Zeit)maßen eines kṣaṇa (8/5 Sek.), lava (8/5 Min.)[1] muhūrta (48 Min.)[1], Nacht, Tag, pakṣa (Halbmonat), Monat (māsa), Jahreszeit (ṛtu), Halbjahr (tib. nur ba, ayana), Jahr (saṃvatsara) usw. behaftet ist.

Antwort:

Unstäte (asthita) Zeit wird nicht erfaßt; da irgendwelche zu erfassende Zeit

Nicht stät (sthita) ist, wie wird nicht erfaßte Zeit wahrgenommen? (XIX. 5.)

Bei einem unstäten Ding wird nicht irgendwie Zeit erfaßt; irgendein von dem Dinge (bhāva) verschiedener dharma (Objekt), durch welchen [75 b] diese Zeit in ihrem An-sich-Sein (svabhāva) zu erfassen wäre, existiert auch nicht als stäter (sthita); *[85b]* wie

[1] Über diese Zeitmaße vgl. Abhidharma-kośa III. 87, 88.

wird daher eine nicht erfaßte Zeit wahrgenommen? Deshalb ist nicht irgendwelcher „Zeit“ genannte Zustand (bhāva) angängig.

Einwand: Es existiert doch Zeit; da die Vorstellungen (kalpanā) „früher“, „später“, „ungleichzeitig“, „lange“, „kurz“ usw. existieren.

Antwort:

> Wenn Zeit von Sein (bhāva) abhängig ist, wo ist Zeit ohne Sein?
>
> Wenn irgendwelches Sein nicht existiert, wo wird Zeit sein? (XIX. 6.)

Wenn Zeit abhängig von Sein ist, wie (eig. wo) wird Zeit ohne ein Sein (bhāva) sein? Weshalb? Weil schon gelehrt ist: „Irgendwelches Sein (Ding) ist nicht angängig“. Wenn nicht irgendwelches Sein existiert, woher wird Zeit sein? Wie ein Feuerrad (alāta-cakra).

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung der Zeit bezeichnete

Neunzehnte Abschnitt.

Zwanzigster Abschnitt.

Grund und Folge (hetu-phala).

Einwand: Die Zeit existiert eben, weil die Folge (phala) aus Zeit und der Vereinigung von Grund und Bedingung (hetu-pratyaya-sāmagrī) erreicht wird. Daher ist sowohl die Vereinigung (sāmagrī) als auch die hieraus entstandene Folge.

Antwort:

> Wenn die Folge aus der Vereinigung von Grund und Bedingungen entsteht
> Und in der Vereinigung existiert, wie entsteht sie aus der Vereinigung? (XX. 1.)

Wenn aus der Vereinigung von Grund und Bedingungen die Folge entstände, (und) in dieser Vereinigung diese Folge existierte, wie würde diese existierende Folge aus dieser Vereinigung entstehen? Das ist nicht richtig (yukta). Weshalb? Weil Entstehen eines Existierenden nicht angängig ist.

Einwand: Wenn auch in der Vereinigung von Grund und Bedingungen die Frucht (phala) nicht existiert, so entsteht sie doch daraus.

Antwort:

> Wenn die Folge aus der Vereinigung von Grund und Bedingungen entsteht
> (Und) in der Vereinigung nicht existiert, wie [76 a] entsteht sie aus der Vereinigung? (XX. 2.)

Wenn aus der Vereinigung von Grund und Bedingungen *[86 a]* die Folge entstände, (und) in dieser Vereinigung diese Folge nicht existierte, wie würde diese nicht existierende Folge aus dieser Vereinigung entstehen? Das ist nicht richtig. Weshalb? Weil Entstehen von Nicht-Existierendem nicht angängig ist. Ferner:

> Wenn in der Vereinigung von Grund und Bedingungen die Folge existierte,

So würde sie in der Vereinigung erfaßt werden; in der Vereinigung wird sie (aber) nicht erfaßt. (XX. 3.)

Wenn in der Vereinigung von Grund und Bedingungen diese Folge existierte, so würde diese in dieser Vereinigung existierende Folge, wie durch das Auge rūpa (visuelle Erscheinung) gesehen wird, durch den Verstand (manas) die Objekte (dharma) erfaßt werden usw. (tib. bar dag, eig. „bis einschließlich"), erfaßt werden können. Da sie in der Vereinigung nicht erfaßt wird, deshalb ist (der Satz): „In der Vereinigung existiert diese Folge" nicht richtig. Ferner:

Wenn in der Vereinigung von Grund und Bedingungen die Folge nicht existierte,

So wären die Gründe (Ursachen) und die Bedingungen den Nicht-Grund-und-Bedingungen gleich. (XX. 4.)

Wenn in der Vereinigung von Grund und Bedingungen diese Folge nicht existierte, so wären die Gründe und Bedingungen den Nicht-Grund-und-Bedingungen gleich; das ist aber nicht erwünscht. Deshalb ist (der Satz): „In der Vereinigung nicht existierende Folge entsteht" nicht richtig.

Einwand: Da der Grund, nachdem er den Grund zur Folge abgegeben hat, vergeht, deshalb ist, wenn auch in der Vereinigung die Folge nicht existiert, die Folge mit Grund behaftet, (und daher) sind auch nicht die angeführten Fehler.

Antwort:

Wenn der Grund, nachdem er der Folge den Grund abgegeben hat, verginge,

So wäre des abgegebenen und des vergangenen Grundes zweifaches Wesen (ātmadvaya). (XX. 5.)

Wenn der Grund, nachdem er der Folge den Grund abgegeben hat, verginge, so wäre, was abgegeben ist, und was vergangen ist, zweifaches Wesen des Grundes, (und daher) [76 b] ist das auch nicht *[86b]* zutreffend. Deshalb ist (der Satz): „Nachdem der Grund den Grund zur Folge abgegeben hat, vergeht er" nicht richtig.

Einwand: Wenn auch der Grund, nachdem er den Grund zur Folge abgegeben hat, nicht vergeht, so entsteht unmittelbar nach (anantaram) dem Vergehen des Grundes die Folge.

Antwort:

Wenn der Grund, ohne der Folge den Grund abgegeben zu haben, verginge,

So wäre die nach dem Vergehen des Grundes entstandene Folge ohne Grund. (XX. 6.)

Wenn der Grund, ohne der Folge den Grund abgegeben zu haben, verginge, so wäre die nach dem Vergehen des Grundes entstandene Folge ohne Grund, (daher) ist das nicht erwünscht. Deshalb ist (der Satz): „Der Grund vergeht, ohne den Grund zur Folge abgegeben zu haben" nicht richtig.

Einwand: Die Folge entsteht gleichzeitig mit der Vereinigung.

Antwort:

Wenn zusammen mit der Vereinigung die Folge auch entstände,
So würde das Erzeugende und das Erzeugte zu einer Zeit zutreffen. (XX. 7.)

Wenn die Vereinigung und die Folge eben zusammen entständen, so würde das Erzeugende, nämlich die Vereinigung, mit dem Erzeugten, nämlich der Folge, wie Vater und Sohn, zu einer Zeit entstehen, das ist aber nicht erwünscht. Deshalb ist (der Satz): „Die Folge entsteht zusammen mit der Vereinigung" nicht richtig.

Einwand: Die Folge existiert vor der Vereinigung; sie wird später durch die entstandene Vereinigung entfaltet (abhivyajyate, offenbart), wie durch das Licht der Krug.

Antwort:

Wenn vor der Vereinigung die Folge entstanden wäre,
So würde, obwohl Grund und Bedingungen nicht existieren, die Folge grundlos entstehen. (XX. 8.)

Wenn vor der Vereinigung die Folge entstanden wäre, so würde ohne Grund und Bedingungen die Folge grundlos entstehen; das ist aber nicht erwünscht, weil ein großer Fehler zutreffen würde (prasaṅgāt). Deshalb ist (der Satz): „Die Folge existiert *[87a]* vor der Vereinigung" [77a] nicht richtig.

Einwand: Der Grund, ohne das Wesen (svabhāva) des Grundes aufzugeben (aprahāya), verharrt (sthita) nach seinem Vergehen als Wesen der Folge (phala-ātmatvena). Aus der Veränderung (pariṇāma) des Grundes wird die Folge herbeigeführt (eig. erreicht, sidhyati).

Antwort:

Wenn nach dem Vergehen des Grundes in der Folge der Grund wanderte,

So würde der vorher entstandene Grund wiederum entstehen. (XX. 9.)

Wenn der Grund, ohne das Wesen des Grundes aufgegeben zu haben, nach dem Vergehen als Wesen der Folge verharrte (sthita), und der Grund infolge von Veränderung als Folge erreicht würde[1], so würde, wenn auch der Grund wanderte, er nicht entstehen. Ferner würde hier von dem zweifach vorgestellten Grunde, dem zusammen entstandenen und dem früher entstandenen, der früher entstandene Grund auch nochmals entstehen.

Einwand: Die Folge, vorher existierend, wird durch den vergangenen Grund erzeugt.

Antwort:

Wie erzeugt Vergangenes, Untergegangenes, erzeugte Folge?

Auf welche Weise würde vergangener (niruddha), untergegangener (astaṃgata) Grund (schon) erzeugte Folge erzeugen?

Einwand: Vorher existierende Folge wird eben durch verharrenden (sthita) Grund erzeugt.

Antwort:

Wie würde auch ein mit Folge verbundener (tib. hbrel pa, vṛta, umhüllt) Grund verharrend (sthita) erzeugen? (XX. 10.)

Auf welche Weise (vidhi) würde ein mit Folge verbundener, dauernder Grund auch Folge erzeugen?

Einwand: Der nicht mit Folge verbundene Grund erzeugt Folge.

Antwort:

Wenn er aber nicht mit Folge verbunden ist, welche Folge sollte er erzeugen?

Wenn aber der Grund nicht mit Folge verbunden ist, welche Folge würde er erzeugen? Weshalb? Weil (noch) nicht entstandene Folge, vorher nicht existierend, nicht mit Grund verbunden ist. Ferner:

Die Folge sehend und nicht sehend, erzeugt der Grund nicht die Folge. (XX. 11.)

Indem der Gesichtssinn (cakṣur-indriya) der Grund des Gesichtsbewußtseins [77b] (cakṣur-vijñāna) ist, so erzeugt jener entweder

---

[1] Nach der Peking-Ausg.; Potala-Ausg.: „zur Folge würde".

[87 b] durch Sehen von rūpa (visuelle Erscheinung) das Gesichtsbewußtsein, oder ohne zu sehen erzeugt er es. Beides auch ist nicht angängig. Wenn (gefragt wird): Weshalb? Weil bei Sehen Zwecklosigkeit wäre, und bei Nichtsehen Beziehungslosigkeit wäre.

Einwand: Durch den Grund wird eben die Folge erzeugt, weil er Grund der Folge ist.

Antwort:

Wenn der Grund die Folge erzeugte, so würde er sie durch Zusammentreffen (saṃgamana, tib. phrad pa) erreichen. Zusammentreffen von Folge und Grund ist aber niemals angängig. Weshalb?

> Zusammentreffen von vergangener Folge mit vergangenem,
> (noch) nicht entstandenem, entstandenem Grund
> Ist niemals vorhanden. (XX. 12.)

Zusammentreffen (saṅgati) vergangener Folge mit vergangenem und (noch) nicht entstandenem Grund existiert nicht irgendwann; da von Vergangenem und (noch-) nicht-Vergangenem (d. i. Zukünftigem) Folge und Grund nicht existieren. Zusammentreffen von vergangener Folge mit entstandenem Grund auch existiert nicht, weil die Folge nicht existiert.

> Zusammentreffen von unentstandener Folge mit unentstandenem, vergangenem, entstandenem Grund
> Ist niemals vorhanden. (XX. 13.)

Zusammentreffen von (noch) nicht entstandener Folge mit (noch) nicht entstandenem und vergangenem Grund ist niemals vorhanden, weil vergangene und zukünftige (noch nicht vergangene) Folge und Grund nicht existieren. Zusammentreffen von nicht entstandener Folge mit nicht existierendem (sic!) Grund ist niemals vorhanden, weil Folge nicht existiert.

> Zusammentreffen von entstandener Folge mit entstandenem, (noch) nicht entstandenem, vergangenem Grund
> Ist niemals vorhanden. (XX. 14.)

Zusammentreffen von entstandener Folge mit entstandenem Grund ist niemals vorhanden, weil es ein Widerspruch (pratiṣedha) ist, daß beide, Grund und Folge, zu einer Zeit entstehen.

Zusammentreffen von entstandener Folge mit (noch) nicht entstandenem und vergangenem Grund auch ist niemals vorhanden, weil Gründe von Vergangenem und Zukünftigem nicht Gründe sind. So ist [78a] Zusammentreffen von Grund und Folge der drei

Zeiten *[88a]* niemals vorhanden; deshalb ist, was gesagt wird: „Der Grund erzeugt die Folge, weil (er) Grund und Folge ist", nicht richtig.

> Wenn Zusammentreffen nicht existiert, wie erzeugt der Grund die Folge?

Wegen Nichtvorhandenseins.

> Wenn auch Zusammentreffen existiert, wie erzeugt der Grund die Folge? (XX. 15.)

Wegen Vorhandenseins. Den Grund ferner zum Gegenstand machend (adhikṛtya, eig. überordnend), prüft (er) in anderer Weise (paryāya).

> Wenn der Grund an Folge leer ist, wie erzeugt er die Folge?

Weil er an Folge leer ist; wie z. B. ein davon Verschiedenes.

> Wenn der Grund an Folge nicht leer ist, wie erzeugt er die Folge? (XX. 16.)

Weil er an Folge nicht leer ist; wie z. B. Eigensein von Korn. Ferner die Folge zum Gegenstand machend (adhikṛtya), prüft (er) in anderer Weise.

> Nicht-leere Folge wird nicht entstehen, nicht-leere wird nicht-vergehen;
> Diese nicht-leere wird nicht vergangen und auch nicht entstanden sein. (XX. 17.)

Vor dem Entstehen leer an Eigensein (svabhāva, Wesen) von Folge, wird die Folge nicht entstehen und vergehen. Weshalb? Weil sie durch ihr eigenes Wesen (svātmatvena) festgestellt (vyavasthita) ist. Wenn deshalb angenommen wird, daß die Folge vor dem Entstehen an Eigensein von Folge nicht leer ist, so ist das, weil sie wegen ihres Ewigseins nicht vergangen und nicht entstanden sein würde (prasaṅgāt), nicht erwünscht. Bei Folge ist die Eigenschaft (dharmitva) des Entstehens und Vergehens erwünscht (iṣṭa).

> Wie sollte Leeres entstehen? wie sollte Leeres vergehen?
> Das Leere auch trifft als unvergangen und unentstanden zu. (XX. 18.)

Die Folge, vor (ihrer) Entstehung an Wesen (ātmatva) der Folge leer, wird nicht entstehen und vergehen. Weshalb? Weil sie [78b] durch *[88b]* eigenes Wesen (svātmatvena) nicht festgestellt ist. Weil

deshalb die Folge, wenn sie vor dem Entstehen als leer an Wesen der Folge angenommen wird (parikalpyamāne), nicht existiert, so ist das auch, weil sie sich als unvergangen und unentstanden ergeben würde (prasaṅgāt), nicht erwünscht; denn die Folge ist als mit Entstehen und Vergehen vereigenschaftet erwünscht. Ferner: Grund und Folge, weder als identisch noch als verschieden zum Gegenstand gemacht (adhikṛtya), wird in anderer Weise geprüft.

Einheit von Grund und Folge ist niemals angängig;
Verschiedenheit von Grund und Folge ist niemals angängig. (XX. 19.)

Wenn (gefragt wird), welcher Fehler wäre:

Wenn Grund und Folge eines wären, so wären Erzeugendes und Erzeugtes eines;
Wenn Grund und Folge verschieden wären, so wäre Grund und Nicht-Grund gleich. (XX. 20.)

So sind Grund und Folge als eines und verschiedenes nicht angängig. Ferner: Sein und Nichtsein (astitva-nāstitve) des Wesens (svabhāva) der Folge, zum Gegenstand gemacht (adhikṛtya), wird in anderer Weise geprüft.

Wenn die Folge ihrem Wesen nach (svabhāva) existiert, wie wird sie durch den Grund erzeugt?

Weil das das Wesen der Folge ausmachende (eig. seiende) Entstehen auch im gewöhnlichen Sinne (vyavahāra) schwer zu lehren ist.

Wenn die Folge ihrem Wesen nach nicht existiert, wie wird sie durch den Grund erzeugt? (XX. 21.)

Weil bei nicht an sich (svabhāvataḥ) existierender Folge das Entstehen auch im gewöhnlichen Sinne schwer zu lehren ist. So kann ihrem Wesen nach existierende und nicht existierende Folge nicht durch Grund erzeugt werden.

Wenn Entstehen nicht existiert, dann trifft Kausalität (hetutva) nicht zu.

Da durch irgendwelchen Grund die Folge nicht erzeugt wird, trifft Kausalität nicht zu.

Einwand: Der Grund erzeugt eben die Folge, weil gesagt wird: „Diese Folge dieses Grundes".

Antwort:

Wenn Kausalität (hetutva) nicht existiert, wessen wird Folge sein? (XX. 22.)

Wenn der die Folge erzeugende Grund nicht existiert, wessen wird diese Folge sein? Deshalb ist der Satz: „Der Grund erzeugt [79 a] die Folge, weil gesagt wird: «Diese *[89 a]* Folge dieses Grundes»“ nicht richtig.

Einwand: Wenn auch aus dem bloßen Grunde die Folge nicht erreicht wird, so wird im Erfassen der Vereinigung [1] die Folge erreicht. Da die Zeit auch ein Teil der Vereinigung (sāmagrī) ist, deshalb existiert die aus der Vereinigung erzeugte Folge.

Antwort:

> Wenn, was Vereinigung von Gründen und Bedingungen ist, dadurch
> Selbst sie selbst nicht erzeugt wird, wie sollte sie Folge erzeugen? (XX. 23.)

Wenn angenommen wird, daß die Vereinigung von Grund und Bedingungen Folge erzeugt, so wird durch diese selbst nicht sie selbst erzeugt. Wenn (gefragt wird): Weshalb? Weil die Vereinigung nicht dinglich existiert (avastutvāt). (Wenn) so die Vereinigung nicht sich selbst erzeugt, wie erzeugt sie die Folge? Da sie selbst nicht erreicht wird. Oder (athavā), da, weil Entstehen der Folge auf alle Arten nicht angängig ist, deren Vereinigung auch nicht existiert, wie wird dadurch die Folge erzeugt? Da die Folge nicht existiert.

> Deshalb existiert nicht die aus Vereinigung gewirkte und die aus Nicht-Vereinigung gewirkte Folge.

Weil so die durch sich selbst nicht entstandene Vereinigung nicht erreicht wird, deshalb existiert nicht die aus Vereinigung gewirkte Folge. Wenn die aus Vereinigung gewirkte Folge nicht angeht, dann ist, weil aus Nicht-Vereinigung gewirkte Folge grundlos auch nicht angängig ist, aus Nicht-Vereinigung gewirkte Folge auch nicht vorhanden.

Einwand: Die Vereinigung existiert reell (vastutvena), weil sie von ihren Teilen nicht verschieden ist.

Antwort:

> Wenn die Folge nicht existiert, woher ist die Vereinigung von Bedingungen? (XX. 24.)

Weil die Folge ohne Entstehen ist und nicht reell existiert, [79 b] woher existiert deshalb die Bedingungen-Vereinigung (pratyaya-

[1] Peking ed. „tshogs pa rñed na“, Potala ed. „tshogs pa ñid na“.

sāmagrī)? Was da gesagt ist: „Die Vereinigung existiert reell, weil sie *[89b]* von ihren eigenen Teilen nicht verschieden ist“, ist nicht richtig. Wie verbrannter Same.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung von Grund und Folge bezeichnete

Zwanzigste Abschnitt.

Einundzwanzigster Abschnitt.

Werden und Vergehen (sambhava-vibhava).

Einwand: Zeit usw. existieren doch, weil sie Grund (hetu) von Werden und Vergehen sind.

Antwort:

> Vergehen existiert nicht ohne oder mit Werden (Entstehen).

Vergehen ist nicht ohne Entstehen oder mit Entstehen. Aus welchem Beweisgrund (yukti)?

Antwort: Wenn das Vergehen ohne Entstehen wäre, so würde es unabhängig von Entstehen grundlos (nirhetuka) erreicht werden; das ist aber nicht erwünscht. Deshalb existiert Vergehen nicht ohne Entstehen. Wenn Vergehen zusammen mit Entstehen existierte, dann auch, infolge von Getrennt-erreicht-werden (pṛthak-siddhatvāt), würde es grundlos entstehen. Da bei Getrennt-erreicht-werden die Annahme (kalpanā) eines Zusammen-existierens (sahabhāva) möglich ist, so ist das auch nicht erwünscht. Deshalb ist Vergehen auch nicht zusammen mit Entstehen.

Einwand: Wenn Vergehen nicht ohne oder mit Entstehen ist, so existiert eben doch Entstehen.

Antwort:

> Entstehen ist nicht ohne oder mit Vergehen. (XXI. 1.)

Entstehen auch existiert nicht ohne Vergehen oder mit Vergehen. Aus welchem Grunde?

Antwort: Wenn Entstehen ohne Vergehen existierte, so wäre es ewig[1] und unveränderlich (avikāra). Da aber in der Welt irgendwelches Ewige und Unveränderliche nicht gesehen wird, so ist das nicht erwünscht. [80a] Deshalb existiert Entstehen nicht ohne Vergehen.

---

[1] Beide Ausgaben „brtag pa“ anstatt „rtag pa“.

Wenn Entstehen zusammen mit Vergehen *[90a]* existierte, auch dann würden zwei einander entgegengesetzte (paraspara-viṣama) Dinge (artha) an e i n e m (sc. Ort) zu e i n e r Zeit entstehen. Da es aber ein Widerspruch ist (virodhāt), daß die zwei entgegengesetzten Dinge (artha), Entstehen und Vergehen, an e i n e m Gegenstand (Dinge, bhāva) zu e i n e r Zeit entstehen, so ist das auch nicht erwünscht. Deshalb existiert Entstehen auch nicht zusammen mit Vergehen. Ferner, wie die den Stand (avasthā) des dharma (Lehre) Kennenden sagen, wenn Entstehen zusammen mit Vergehen wäre, dann würde zu aller Zeit Entstehen vergehen (prasajyeta); daß aber Entstehen zu aller Zeit vergeht, ist nicht angängig. Wenn Entstehen zu aller Zeit verginge, so würde es nicht irgendwann andauern. Da aber angenommen (eig. gewünscht) wird, daß es auch andauert, so ist aus diesem Grund (yukti) auch Entstehen nicht ohne oder mit Vergehen. Ferner:

Wie würde Vergehen ohne Entstehen existieren?

Durch welchen Beweisgrund sollte Vergehen ohne Entstehen erreicht werden? Auf alle Weise (sarvathā) auch ist es nicht angängig. Wenn (gefragt wird), welches Beispiel (da ist):

Wie Tod (nicht) ohne Geburt, so ist Vergehen nicht ohne Entstehen. (XXI. 2.)

Wie Tod nicht ohne Geburt ist, so ist auch Vergehen nicht ohne Entstehen. Wenn hier (jemand) meint, daß, weil Vergehen ohne Entstehen nicht angeht, es zusammen mit Entstehen sei, so wird geantwortet:

Wie wird Vergehen zusammen mit Entstehen existieren?

Durch welchen Beweisgrund wird zu erreichen sein, daß Vergehen zusammen mit Entstehen existiert? Auf alle Arten (sarvathā) auch ist es nicht erwünscht. Wenn (gefragt wird), welches Beispiel (dafür da ist):

Wie Tod und Geburt zu e i n e r Zeit nicht existieren. (XXI. 3.)

Wie Tod nicht gleichzeitig mit Geburt ist, so ist auch [80b] Vergehen nicht gleichzeitig mit Entstehen.

Einwand: Wenn Vergehen nicht ohne oder mit Entstehen ist, *[90b]* so ist eben Entstehen ohne Vergehen.

Antwort:

Wie wäre Entstehen ohne Vergehen?

Durch welchen Beweisgrund wird Entstehen ohne Vergehen erreicht werden? In jeder Weise auch (sarvathā'pi) ist es nicht angängig. Weshalb?

Bei Dingen (bhāva) ist Nichtewigkeit niemals nicht. (XXI. 4.)

Weil sie deren Wesen ist (tad-ātma-bhāvāt), wie z. B. der Dinge eigenes Wesen (svātmabhāva). Wenn da (jemand) meint, daß, weil Entstehen ohne Vergehen nicht angängig ist, es zusammen mit Vergehen ist, so wird hier geantwortet:

Wie wäre Entstehen zusammen mit Vergehen?

Durch welchen Beweisgrund wird zu erreichen sein, daß Entstehen mit Vergehen zusammen ist? Auf alle Arten auch ist es nicht angängig. Wie was zum Beispiel?

Wie Geburt und Tod nicht als gleichzeitig wahrgenommen werden (vidyate). (XXI. 5.)

Wie Geburt nicht als gleichzeitig mit Tod existierend möglich ist (yujyate), so ist auch nicht möglich, daß Entstehen gleichzeitig mit Vergehen existiert.

Wie sollten die (zwei), welche nicht weder zusammen miteinander, noch nicht zusammen miteinander
Erreicht werden, erreicht werden? (XXI. 6.)

Weil, wenn so geprüft wird, Vergehen nicht ohne Entstehen oder zusammen mit Entstehen existiert, (und) Entstehen auch nicht ohne Vergehen oder mit Vergehen existiert, deshalb werden Entstehen und Vergehen nicht erreicht; wie werden daher diese auf andere Weise erreicht? So existieren nicht Entstehen und Vergehen. Wenn diese nicht existieren, woher sollten Zeit usw. existieren? Auch (heißt es) in der Śūnyatā-saptati[1]:

„Sein (bhāva) und Nichtsein [81 a] sind nicht zugleich, ohne Nichtsein ist nicht Sein;
Ewig wäre auch Sein Nichtsein, ohne Sein wäre Nichtsein nicht möglich.
Ohne Sein ist nicht Nichtsein, nicht von selbst, nicht von anderem;
Daher ist nicht Sein; *[91a]* wenn das nicht ist, ist nicht Nichtsein.

[1] Kār. 19—21; Tanjur mdo XVII. 28 a (Ausg. Peking).

Wenn Sein ist, ist Ewig(keit) (śāśvata), wenn Nichtsein ist, ist Vernichtung (uccheda),
Wenn Sein ist, sind diese beiden, deshalb wird Sein nicht angenommen (abhyupagamyate)".

Einwand: Wenn das Sein (bhāva) auch mit dem Wesen des Vergehens behaftet ist, so vergeht es doch nicht unmittelbar nach (anantaram) dem Entstandensein. Indem es so unmittelbar nach dem Entstehen stehend wird, hierauf vergeht, deshalb ist Vergehen ohne Entstehen, Entstehen auch ohne Vergehen.

Antwort:

Im Schwinden (kṣaya) ist nicht Entstehen, im Nichtschwinden auch ist nicht Entstehen,
Im Schwinden ist nicht Vergehen, im Nichtschwinden auch ist nicht Vergehen. (XXI. 7.)

Was fortwährend vergeht, an jedes einzelnen Tages Augenblicken schwindet (pratidina-kṣaṇa-vinaśvara) (und) aufgelöst wird, das heißt „Schwinden". Wie der Zusammenhang (saṃtāna, prabandha) eines Flusses seinem Wesen (svabhāva) nach nicht erreicht wird, und weil hier die Vorstellung (kalpanā) des Entstehens nicht möglich ist, deshalb existiert nicht beim Schwinden Entstehen. Was ewig sich nicht ändert, durchaus (atyanta) nicht schwindend, sich nicht auflösend (avigata), das heißt „schwundlos (akṣaya)". Da bei dem ewigen, auf diese oder jene Weise festgestellten (tena tena vidhinā vyavasthita), nicht abwendbaren (anapāyin), die Vorstellung des Entstehens nicht angängig ist, deshalb existiert im Schwundlosen auch nicht Entstehen. Da auch bei dem Schwinden, an dem Entstehen nicht ist, Vergehen nicht möglich ist (upapanna), deshalb ist bei Schwinden nicht Vergehen. Da auch bei dem Schwundlosen, an welchem Entstehen nicht angängig ist, Vergehen nicht angängig ist, deshalb existiert nicht, was am Schwundlosen vergeht. Da so ein Ding [81 b] (bhāva), das mit dem Wesen des Schwindens behaftet, zum Schwinden veranlagt (tib. ṅaṅ can) ist, so existiert in ihm Entstehen nicht, (und) vielmehr (kiṃ tarhi), indem es nicht sofort nach dem Entstehen (utpādād anantaram) vergeht, nicht zum Schwinden veranlagt ist, so existiert auch in diesem Entstehen nicht.

Da so ein Ding (bhāva), das mit dem Wesen des Vergehens behaftet ist, zum Schwinden veranlagt ist, so existiert in diesem Ver-

gehen nicht, (und) vielmehr, da es, indem es nicht sofort nach dem Entstehen *[91b]* vergeht, nicht zum Schwinden veranlagt ist, so existiert auch an diesem Vergehen nicht. Deshalb, wenn auch ein Ding (bhāva) mit dem Wesen des Vergehens behaftet ist, so vergeht es nicht unmittelbar nach dem Entstehen. So ist die Behauptung (yad uktam): „Indem so unmittelbar nach dem Entstehen Dauer (Stehen) anhebt, hierauf Vergehen eintritt (eig. wird), deshalb ist Vergehen ohne Entstehen, Entstehen auch ohne Vergehen" nicht richtig.

Einwand: Entstehen und Vergehen existieren eben, weil sie Eigenschaft (dharma) des Seins sind.

Antwort:

> Ohne Entstehen und Vergehen existiert nicht Sein (bhāva).

Ohne Entstehen und Vergehen existiert nicht Sein (bhāva). Weshalb? Weil das, an dem Entstehen und Vergehen nicht sind, ewig (śāśvata) oder nicht-seiend wäre. Irgendwelches Ewige existiert aber nicht in der Welt; wenn es aber nicht-seiend ist, so ist es nicht ein Sein (bhāva).

> Ohne daß Sein (bhāva) ist, existieren aber nicht Entstehen und Vergehen. (XXI. 8.)

Ohne daß Sein ist, existieren nicht Entstehen und Vergehen. Weshalb? Weil, wenn Sein (bhāva) nicht ist, Entstehen und Vergehen ohne Grundlage (āśraya) sind. Deshalb ist die Behauptung: „Entstehen und Vergehen existieren eben, weil sie Eigenschaft des Seins sind" nicht richtig. Ferner:

> Bei Leerem ist Entstehen und Vergehen nicht angängig.
> Beim Nicht-leeren auch ist Entstehen und Vergehen [82 a] nicht angängig. (XXI. 9.)

Wenn Entstehen und Vergehen existierten, so wären sie entweder bei einem an Wesen (svabhāva) leeren oder nicht leeren Sein (bhāva). Bei einem nicht wirklich seienden (asadbhūta), an Wesen leeren Sein (bhāva) existieren nun nicht Entstehen und Vergehen. Weshalb? Weil bei einem an Wesen Leeren Entstehen und Vergehen nicht angängig sind. Bei einem wirklich seienden (sadbhūta), *[92a]* an Wesen nicht-leeren Sein (bhāva) auch existieren nicht Entstehen und Vergehen. Weshalb? Weil bei einem an Wesen

Nicht-leeren, Feststehenden (niṣṭhita), Unveränderlichen (pariṇāmarahita) Entstehen und Vergehen nicht angängig sind. Ferner:

> Entstehen und Vergehen sind nicht als eines angängig.
> Entstehen und Vergehen sind auch nicht als verschieden angängig. (XXI. 10.)

Wenn Entstehen und Vergehen existierten, so wären sie entweder eines oder verschieden. Einheit ist nun nicht angängig, weil sie entgegengesetzt (eig. ungleich, viṣama) sind, wie z. B. Wissen (jñāna) und Nichtwissen. Verschiedenheit (eig. Andersheit) auch ist nicht angängig, weil sie von einem Sein (Ding, bhāva) abhängen (āśrayatvāt), wie z. B. das Wesen (ātmatva, bdag ñid) eines irgend beliebigen (anyatama).

> Wenn du meinst, Entstehen und Vergehen werden gesehen,
> So werden Entstehen und Vergehen durch Verblendung (moha) gesehen. (XXI. 11.)

Wenn du töricht (mūrchita) meinst, weil man der Dinge (bhāva) Entstehen und Vergehen unmittelbar (sākṣāt) sehe, was brauche man einen besonderen (eig. anderen) Beweis (upapatti, tib. hthad pa), so ist da zu antworten: Entstehen und Vergehen werden durch einen Verblendeten (mohita), Unwissenden, mit Irrtum Behafteten (viparyasta) gesehen. Was durch einen mit Irrtum Behafteten gesehen wird, das wird nicht im höchsten Sinne (paramārthataḥ) gesehen. Ferner:

> Sein (bhāva) entsteht nicht aus Sein (bhāva), Nichtsein entsteht nicht aus Sein;
> Sein entsteht nicht aus Nichtsein, Nichtsein [82 b] entsteht nicht aus Nichtsein. (XXI. 12.)

Wenn Entstehen und Vergehen als abhängig von Sein (bhāva) existierend angenommen werden, so würde entweder Sein aus Sein entstehen, oder Nichtsein aus Sein entstehen, oder Sein aus Nichtsein entstehen, oder Nichtsein aus Nichtsein entstehen. Sein entsteht nun nicht aus Sein, weil es Sein ist (bhāvatvāt), wie z. B. *[92 b]* Entstehen (utpāda). Nichtsein auch entsteht nicht aus Sein; weil es vor dem Entstehen nicht vorhanden ist, oder weil es nicht bezeichnet werden kann (avācyatvat), wie z. B. ein davon Verschiedenes. Sein entsteht nicht aus Nichtsein; weil beide Alternativen gelehrt werden (pakṣadvaya-nirdeśāt), oder weil grundloses Entstehen (nirhetuka-sambhava) zutreffen würde (prasaṅgāt). Nicht-

sein auch entsteht nicht aus Nichtsein; weil es im Widerspruch mit Analogie (anumāna) und der allgemeinen Annahme (prasiddhi) wäre. Weil so auf alle Arten Entstehen von Sein nicht angängig ist, deshalb sind Entstehen und Vergehen nicht als abhängig von Sein (bhāva) angängig. Ferner:

> Sein (bhāva) entsteht nicht von selbst, entsteht nicht eben aus anderem.
>
> Von selbst und aus anderem nicht entstehend, wie sollte es entstehen? (XXI. 13.)

Wenn ein Sein entstände, so würde es entweder von selbst, oder aus einem anderem, oder aus beiden entstehen. Ein Sein entsteht nun nicht von selbst; weil bei einem von sich aus (svātmatvena) Existierenden die Annahme (kalpanā) eines nochmaligen Entstehens zwecklos (anarthaka) wäre, und weil regressus ad infinitum (anavasthā) zutreffen würde (prasaṅgāt). Ein Sein entsteht auch nicht aus anderem; da ein von einem unentstandenen, nicht-seienden Sein Verschiedenes nicht angängig ist. Ein Sein entsteht auch nicht von selbst und aus anderem; weil diese zwei genannten Fehler zutreffen würden. Ein Sein, das so nicht von selbst, nicht aus anderem, nicht aus beiden entsteht, wie würde das auf irgendeine andere Weise entstehen? So ist Entstehen von Sein (bhāva) [83 a] nicht angängig. Wenn Sein nicht existiert, so können Entstehen und Vergehen wegen Fehlens einer Grundlage (anāśrayatvāt) nicht existieren. Ferner:

> Wenn ein Sein (bhāva) als existierend angenommen wird, so würde die Ansicht (darśana) von ewig (śāśvata) und Vernichtung (eig. Abschneiden, uccheda)
>
> Zutreffen; weil dieses Sein ewig und nicht-ewig wäre. (XXI. 14.)

Wenn ein Sein (bhāva) als existierend angenommen wird, so würde *[93 a]* die Ansicht von Ewig(keit) und Vernichtung zutreffen. Weshalb? Weil dieses Sein ewig und nicht-ewig sein würde. Wenn hier nun dieses Sein ewig ist, so wäre, des Nichtvergehens halber, die Ewigkeitsansicht (śāśvata-darśana); wenn es aber nicht-ewig ist, so würde, des Vergehens wegen, die Vernichtungsansicht (uccheda-darśana) zutreffen; daher ist das auch nicht erwünscht, wegen großer Mängel.

Einwand:

Ein auch als existierend angenommenes Sein wäre nicht mit Vernichtung, wäre nicht ewig.

Weshalb?

Weil der Verlauf (santāna, Zusammenhang) von Entstehen und Vergehen von Folge und Grund das Dasein (bhava) ist. (XXI. 15.)

Weil aus dem vergehenden Grunde Folge entsteht, ist nicht Vernichtung (Abschneiden, uccheda); weil nach Entstehen der Folge der Grund zerstört wird, ist nicht Ewigkeit.

Antwort:

Wenn der Verlauf des Entstehens und Vergehens von Folge und Grund das Dasein (bhava) wäre,

So würde, weil beim Vergehen nicht nochmals Entstehen wäre, der Grund abgeschnitten werden. (XXI. 16.)

Wenn der Verlauf des Entstehens und Vergehens von Folge und Grund (vorhanden) wäre, so würde, weil beim Vergehen nicht nochmals Entstehen ist, der Verlauf (Reihe) abgeschnitten werden. Wie z. B. verbrannter Same. Ferner:

Wenn Sein (bhāva) wesenhaft (svabhāvena) existiert, so ist es nicht möglich, daß es Nichtsein wird.

Wenn das Sein (bhāva) eines Kruges durch das Wesen (svabhāva) des Kruges existiert, so ist es nicht möglich, daß er nicht-seiend wird. Weshalb? Weil das Wesen nicht zu einem anderen wird. Wenn so die Seinsansicht (bhāva-darśana) ist, ist auch nicht angängig, daß der Grund vergeht; auch daß die Folge entseht, ist nicht angängig, weil Entstehen und Vergehen sich verändern (tib. hgyur ba yin pahi phir ro, vikāritvāt). Da so auch hier die Ewigkeitsansicht [83b] zutreffen würde, ist das nicht erwünscht. Ferner:

Zur Zeit des nirvāṇa wäre Vernichtung (uccheda), weil der Verlauf des Daseins (bhava-santati) völlig beruhigt würde. (XXI. 17.)

Wenn der Verlauf des Daseins als existierend angenommen (eig. gewünscht) wird, so würde für die Zeit des nirvāṇa die Vernichtungsansicht (uccheda-darśana) zutreffen. Weshalb? Weil zur Zeit des nirvāṇa der *[93b]* Verlauf (santati) des Daseins eines Arhant völlig beruhigt würde (praśamāt). So würden auch bei der Annahme der Existenz des Daseinsverlaufs die Annahmen von Ewigkeit und Vernichtung zutreffen.

Einwand: Wenn zur Zeit des nirvāṇa Vernichtung (uccheda) ist, so sei es! Weil Anknüpfung (pratisandhi) des Daseinsablaufs ist, trifft die Ansicht des Abschneidens (uccheda) nicht zu.

Antwort:

> Wenn das letzte (sc. Dasein) vergangen ist, wird das erste Dasein nicht angeknüpft;
> Wenn das letzte nicht vergangen ist, wird das erste Dasein nicht angeknüpft. (XXI. 18.)

Hier ist das letzte Dasein der am Sterben beteiligte (maraṇāṃśika) letzte Gedanke (citta), das erste Dasein der am Entstehen beteiligte (aupapattyāṃśika) erste Gedanke. Wenn da eine Verknüpfung des Daseinsverlaufs wäre, so würde das letzte Dasein entweder als vergangen oder als nicht vergangen mit dem ersten Dasein verknüpft werden. Es wird nun das letzte Dasein (als) vergangenes nicht mit dem ersten Dasein verknüpft. Weshalb? Entweder weil es schon vergangen ist, oder (weil es) letztes Dasein ist. Wie z. B. das vergangene letzte Dasein eines Arhant. Nicht vergangenes letztes Dasein auch wird nicht mit erstem Dasein verknüpft. Weshalb? Weil es eben nicht vergangen ist; wie z. B. das gegenwärtige Dasein.

Einwand: Wenn auch vergangenes und nicht vergangenes letztes Dasein mit erstem Dasein nicht verknüpft werden, so wird (doch) vergehendes letztes Dasein mit erstem Dasein verknüpft.

Antwort:

> Wenn das vergehende letzte (sc. Dasein) als erstes entsteht,
> So wäre das vergehende eines, [84 a] das entstehende ferner ein anderes. (XXI. 19.)

Wenn das letzte Dasein vergehend mit dem ersten Dasein verknüpft würde, so würde zweifaches Dasein (bhava-dvaya) zutreffen. Weshalb? Weil das vergehende eines wäre, *[94 a]* das entstehende ferner ein anderes wäre, wie verschieden begründetes Dasein (? bhinna-hetu-bhava); das aber ist nicht erwünscht.

Einwand: Wenn auch die beiden, das „vergehende“ und das „entstehende“, zu einer Zeit nicht existieren, so entsteht, wenn das letzte Dasein vergeht, das erste Dasein.

Antwort:

> Wenn Vergehendes und Entstehendes nicht zusammen verknüpft werden,

So ist Entstehen in den Gruppen (skandha), in welchen Sterben ist. (XXI. 20.)

Wenn auch „Vergehendes“ und „Entstehendes“, diese beiden nicht zu einer Zeit existieren, und so beim Vergehen des letzten Daseins das erste Dasein entsteht, so würde eben dann in denjenigen Gruppen (skandha), in welchen Sterben ist, auch Entstehen hervortreten (sambhava-prasaṅga). Weshalb? Weil in eben den Gruppen (skandha), welche vergehen, das Entstehende als existierend angenommen (eig. gewünscht) würde. Da so die zwei entgegengesetzten (viṣama) (Zustände), Sterben (maraṇa) und Geburt (janman), in einer Gruppe (skandha) zu einer Zeit hervorgehen würden (sambhavāt), ist das nicht erwünscht. Deshalb ist die Behauptung: „Wenn auch „Vergehendes“ und „Entstehendes“, diese zwei zu einer Zeit nicht existieren, so entsteht, wenn das letzte Dasein vergeht, das erste Dasein“ nicht richtig.

So ist auch in den drei Zeiten der Daseinszusammenhang nicht möglich (yukta).

Was in den drei Zeiten nicht existiert, wie ist das Daseinszusammenhang? (XXI. 21.)

Wenn, so geprüft, in den drei Zeiten auch der Daseinszusammenhang nicht möglich ist, wie ist das, was, auf alle Arten geprüft, in den drei Zeiten nicht ist, Daseinszusammenhang? Wie verbrannter Same.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars [84 b] Akutobhayā der als die Prüfung von Werden und Vergehen (sambhava-vibhava) bezeichnete

[94 b] Einundzwanzigste Abschnitt.

Zweiundzwanzigster Abschnitt.

Der Sogegangene (tathāgata).

Einwand: Die Dinge existieren doch an sich (svabhāvataḥ); wie der Tathāgata Arhant, der vollendete Buddha (samyak-sambuddha), der Fürst der Welt, die ganze Welt erleuchtend (prakāśayan), der Lehrer (śāstṛ), die Lehre feststellend, existiert.

Antwort:

> Nicht Körper[1], nicht vom Körper verschieden[2], in ihm ist nicht Körper, nicht jener in diesem,
>
> Der Tathāgata ist nicht mit Körper behaftet: welcher ist da Tathāgata? (XXII. 1.)

Wenn hier irgendwelcher „Tathāgata" Genannter existierte, so wäre er die Gruppen (skandha), oder ein anderer als die skandhas, oder in ihm existierten die skandhas, oder in den skandhas existierte er, oder er wäre mit den skandhas behaftet. Der Tathāgata ist nun nicht (identisch mit den) skandhas. Wenn der Tathāgata (identisch mit den) skandhas wäre, so würde, weil er mit den Eigenschaften (dharma) des Entstehens und Vergehens behaftet wäre, Nichtewigkeit und Behaftetsein mit upādānas (Annehmen) zutreffen. So ist es (aber) nicht. Deshalb ist Tathāgata nicht eben (identisch mit den) skandhas. Der Tathāgata ist auch nicht ein anderer als die skandhas. Wenn der Tathāgata ein anderer als die skandhas wäre, so würde, weil er nicht mit den Eigenschaften des Entstehens und Vergehens behaftet wäre, der Fehler des Ewigseins usw. zutreffen, und bei Anderssein würde er durch die Sinne des Auges usw. erfaßt werden können. Da es nicht so ist, deshalb ist der Tathāgata nicht ein anderer als die skandhas. In dem Tathāgata sind nicht die skandhas. Wenn im Tathāgata die skandhas wären, so würden, wie auf dem Schneeberge (himavant) Heilkräuter und bei der

---

[1] Tib. sku (kāya) aus metrischen Gründen statt „phuṅ po" (skandha).

[2] Die schwarze Ausgabe bietet irrtümlich „pa" statt „ma".

Milch Fliegen sind, [85 a] *[95 a]* an ihm die skandhas mit Anderssein deutlich (spaṣṭam) wahrgenommen werden, und da, wenn Anderssein ist, die früher gelehrten Fehler vorhanden sind, ist es nicht so. Deshalb existieren nicht im Tathāgata die skandhas. In den skandhas auch ist nicht der Tathāgata. Wenn in den skandhas der Tathāgata wäre, so würde er, wie in einem anderen Hause[1] der Zuschauer (tib. „ltad mo pa") eines Brahmanen und eines Hundes (tib. „khyihu")[2], und wie in einem Gefäße (pātra) Milch ist, in den skandhas in (seiner) Dasheit (tattvena, wirklichen Beschaffenheit) deutlich wahrgenommen werden, und da, wenn Anderssein wäre, die früher gelehrten Fehler vorhanden wären, ist es nicht so. Deshalb existiert nicht in den skandhas der Tathāgata. Der Tathāgata ist nicht mit skandhas behaftet. Wenn der Tathāgata mit skandhas behaftet wäre, so würden, wie bei einem Rinder Besitzenden und einem Geld Besitzenden, an ihm die skandhas mit Anderssein (anyatvena) deutlich wahrgenommen werden, und da bei Anderssein die früher gelehrten Fehler vorhanden wären, ist das nicht so. Deshalb ist der Tathāgata nicht mit skandhas behaftet. Welches ist nun der auf fünf Arten gesuchte (mṛgyamāna), nicht existierende Tathāgata? Deshalb ist die Behauptung: „Die Dinge existieren doch an sich, wie der Tathāgata" nicht richtig.

Einwand: Wenn auch der Tathāgata, durch diese Erwägungen gesucht, nicht existiert, so wird er doch abhängig von den skandhas wahrgenommen.

Antwort:

> Wenn der Buddha abhängig (upādāya) von den skandhas ist, ist er nicht an sich (svabhāvataḥ).

Wenn der Tathāgata als von den skandhas abhängig wahrgenommen angenommen (eig. gewünscht) wird, so existiert er eben nicht an sich.

Einwand: Wenn er auch nicht an sich existiert, so ist er durch Anderssein (parabhāvataḥ).

[95 b] Antwort:

> [85 b] Was nicht an sich (svabhāvataḥ) existiert, woher sollte das von anderem Sein (abhängig) existieren. (XXII. 2.)

[1] Lies: „hdug gnas" statt „hdug nas".

[2] Der Sinn der vorliegenden Stelle ist unklar.

Wenn gefragt wird: „Wenn etwas nicht an sich existiert, woher sollte das von anderem Sein existieren?": weil auch an diesem anderen Sein nicht An-sich-Sein (svabhāva) ist, und weil kein Gegensatz (pratipakṣa) ist, ist Anderssein nicht angängig; weshalb sollte daher der nicht an sich existierende Tathāgata durch anderes Sein existieren?

Einwand: Von einem anders gewordenen (anyathā-bhūta) Annehmen (upādāna) abhängig wird er wahrgenommen (prajñapyate).

Antwort:

> Was von anderem Sein abhängig ist, das ist nicht als „Selbst (ātman)" angängig.

Was von anderem Sein abhängig wahrzunehmen ist, von dem kann n ht gesagt werden: „Es ist selbst (ātman)". Weshalb? Weil es nicht von selbst (svataḥ) erreicht wird.

> Was nicht selbst ist, wie sollte das Tathāgata sein?, (XXIII. 3.)

Der Tathāgata, der nicht als eigenes Selbst (tib. raṅ gi bdag ñid, svātmanā) existiert, wie sollte der dadurch, daß er von andersgewordenem Annehmen (upādāna) abhängig wahrgenommen wird, Tathāgata sein? Ferner:

> Wenn nicht Selbstsein (svabhāva) existiert, wie sollte Anderssein (parabhāva) existieren?

Wenn Tathāgata nicht von Selbstsein ist, wie sollte an ihm Anderssein sein? Wenn das nicht ist, so existiert der Tathāgata auch nicht als abhängig von Anderssein erreicht.

Einwand: Wenn auch des Tathāgata An-sich-Sein (svabhāva) nicht bestimmt erfaßt wird (anavadhāryamāṇe), so wird doch der Tathāgata erreicht, weil er existiert.

Antwort:

> Wer ist dieser Tathāgata ohne Eigensein und ohne Anderssein? (XXII. 4.)

Wer dieser Tathāgata ohne Eigensein und Anderssein ist, und das andre, wodurch er wahrzunehmen ist, existiert nicht.

Einwand: Der Tathāgata ist zwar von *[96 a]* den Gruppen (skandha) abhängig wahrzunehmen, da er aber weder als eben dieser noch als verschieden von diesen [86 a] bezeichnet werden kann, so ist (er?) weder Eigensein noch Anderssein der skandhas.

Antwort:

Wenn unabhängig von den skandhas irgendein Tathāgata wäre,

So würde er jetzt erst annehmen und davon abhängig (upādāya) sein. (XXII. 5.)

Wenn hier Tathāgata von den skandhas abhängig wahrzunehmen wäre, so würde dieser Tathāgata oder Nicht-Tathāgata abhängig von Tathāgata-skandhas wahrzunehmen sein. Wenn als Tathāgata, so ist Abhängigkeit (tib. brten pa) zwecklos (anarthaka); wenn aber als Nicht-Thathāgata, so auch, wenn vor der Nichtabhängigkeit von skandhas irgendwelcher durch andere Selbstheit bestimmter (vyavasthita) Tathāgata existierte, würde der, eben jetzt von skandhas abhängig werdend, von diesen abhängig Tathāgata sein.

Einwand: So wird es sein.

Antwort:

Unabhängig von skandhas existiert nicht irgendwelcher Tathāgata;

Wer nicht abhängig existiert, wie sollte der annehmen? (XXII. 6.)

Unabhängig von skandhas existierend ist nicht irgendwelcher Tathāgata angängig. Wer unabhängig von skandhas nicht existiert, wie sollte der skandhas annehmen? Weil Tathāgata nicht existiert, wie z. B. ein davon Verschiedener.

Einwand: Weil die Körperwanderung (saṃsāra) ohne Anfang und Ende ist, und Tathāgata auch nicht als solcher und als anderer (tattvānyatvena) bezeichnet werden kann, so ist nicht Früher und Später (paurvāparya) von Annehmer (upādātṛ) und Annehmen (upādāna), (und daher) sind diese abhängig (pratītya) [96b] wahrzunehmen.

Antwort:

Ohne Angenommenes (anupā[da]ttam) ist nicht irgendwelches Annehmen (upādāna).

Ohne Annehmen ist auch nicht irgendwie Tathāgata. (XXII, 7.)

Wenn [86b] wegen Nichtvorhandenseins von Anfang und Ende des saṃsāra bei Annehmer und Angenommenem Früher und Später nicht angängig ist, so ist auch nicht richtig, daß Tathāgata Annehmer, die skandhas Angenommenes sind. Weshalb? Weil hier Angenommenes ist, so ist wegen Annehmens des „Annehmen (upādāna)“

Genannten der „Annehmer (upādātṛ)“ Genannte; da an saṃsāra nicht Anfang und Ende ist, so ist „Dieses ist Annehmen (upādāna)“, „Dies ist der Annehmer (upādātṛ)“ nicht angängig; daher wird auch das vom Annehmer nicht Angenommene nicht angenommen, weil ohne Annehmen (upādāna) auch ein „Tathāgata“ genannter Annehmer nicht sein würde.

Einwand: Tathāgata existiert eben; weil er durch Annehmen (upādāna) zu erkennen ist.

Antwort:

> Wer, wenn auch fünffach gesucht, nicht als eben derselbe und nicht als ein anderer existiert,
>
> Wie wird dieser Tathāgata durch Annehmen (upādāna) erkannt? (XXII. 8.)

Wenn hier Tathāgata durch Annehmen (upādāna) erkannt werden könnte, so wäre er eben derselbe, wie die Annahme (upādāna), oder ein anderer. Wie könnte (aber) dieser Tathāgata, der, auf fünf Arten gesucht, weder als eben derselbe noch als anderer existiert, durch Annehmen (upādāna) zu erkennen sein? Deshalb ist das auch nicht richtig.

Einwand: Der Annehmer existiert eben doch; weil das Annehmen (upādāna, tib. ñe bar blaṅ ba) existiert.

Antwort:

> Was Annehmen ist, das existiert nicht an sich (svabhāvataḥ).

Das Annehmen (upādāna) auch, von dem man meint, „es ist“[1], existiert nicht, weil es abhängig entstanden ist (pratītya-samutpannatvāt), *[97 a]* an sich (svabhāvataḥ).

Einwand: Wenn auch das Annehmen (upādāna) nicht von eigenem Sein (svabhāvataḥ) existiert, so existiert es von anderem Sein.

Antwort:

> Was nicht von eigenem Sein existiert, das existiert [87 a] niemals von anderem Sein. (XXII. 9.)

Das Annehmen (upādāna), das nicht von eigenem Sein existiert, wird niemals von anderem Sein existieren. Weshalb? Weil, da eigenes Sein nicht existiert, anderes Sein auch nicht existiert. Auch wird gesagt (ucyate):

---

[1] Beide Ausgaben: „sems dpah“ statt „sems pa“.

„Das als „Selbst (ātman)" Bezeichnete ist durch Abhängigkeit (upādāya), vor den fünf Arten ist nicht Annehmer (upādātṛ);

Unabhängiger (anupādāya) Annehmer (upādātṛ) aber wird nie irgendwie existieren.

Das Angenommene (upādāna) auch ist nicht vor dem Annehmer (upādātṛ) Angenommenes: wie wird der Annehmer (upādātṛ) existieren?

Der Annehmer (upādātṛ) existiert nicht von diesem Angenommenen (upādāna) abhängig, nicht unabhängig;

Der Annehmer (upādātṛ) ist nicht von Angenommenem, nicht von Nicht-Angenommenem.

Angenommenes ist nicht bei Annehmer (upādātṛ), nicht bei Nicht-Annehmer,

Es ist nicht abhängig von Annehmer, nicht abhängig von Nicht-Annehmer.

Wenn der Annehmer (upādātṛ), der erreicht ist, von Angenommenem wäre,

Wenn dies nicht erreicht ist, wie würde Erreichen des Annehmers sein?

Wenn bei erreichtem Annehmer (upādātṛ) Angenommenes nicht erreicht wird, so ist, weil Annehmen (upādāna) nicht erreicht ist, der Täter des Angenommenen (tib. ñe bar blaṅ bahi byed pa) nicht vorhanden."

So ist Angenommenes (upādāna) und Annehmer (upādātṛ) ganz und par (sarvaśaḥ) leer.

Wie wird aber durch Leeres ein leerer Tathāgata erkannt? (XXII. 10.)

Weil so Annehmen (upādāna) und Annehmer (upādātṛ) an Eigensein (svabhāva), Anderssein (parabhāva), Dasheit (tattva), Andersheit (anyatva) usw. ganz und gar leer sind, deshalb wird von denen, die das Wesen (tattva) der höchsten Wahrheit schauen, durch eine solche Vorstellung (kalpanā) von Annehmen (upādāna) und Annehmer (upādātṛ) nicht wahrgenommen (prajñapyate): „Der Tathāgata existiert". Weil so ein abhängig (pratītya) *[97 b]* wahrzunehmendes Ding (artha) ganz und gar leer ist, so ist nicht Eigensein, Anderssein, Dasheit, Andersheit usw. zu sagen.

Einwand: Ist denn jetzt das als „leer" Bezeichnete bestimmt?

Antwort[1]:

> „Leer" soll man nicht sagen, „nicht leer" soll man nicht sagen,
> Beides und [87 b] nicht-beides nicht; zum Zwecke des Erkennens (nur) ist es zu sagen. (XXII. 11.)

Man sollte weder sagen: „leer", noch sollte man sagen: „nicht-leer", „weder leer noch nicht leer" auch sollte man nicht sagen, (sondern) nur zur Einführung in die Widerlegung (Fernhalten, parihāra) der entgegengesetzten Seite (viṣama-pakṣa). Wegen des Abwaschens (marjana) der Flecken (mala) nicht-wahrer (vitatha) Vorstellungen (kalpanā) und zum Zwecke des Erfassens (prajñapti) des Wesens (tattva) des höchsten Sinnes (paramārtha) sind jene zu sagen.

Einwand: Wenn der Tathāgata nicht von Selbstsein und nicht von Anderssein ist, weshalb ist dann nicht zu sagen: „ewig", „nicht-ewig" usw., „Ende", „Nicht-Ende" usw.?

Antwort:

> Wie wären ewig, nicht ewig usw., (diese) vier in diesem Beruhigten (śānta)?
> Wie wären die vier, Ende, Nicht-Ende usw. in diesem Beruhigten? (XXII. 12.)

Woher wären an diesem von sich aus (svabhāvataḥ) unentstandenen, ruhigen Tathāgata die von einer Anfangsgrenze (purvānta) abhängigen vier Ansichten „ewig", „nicht-ewig", „ewig-und-nicht-ewig", „weder ewig noch nicht-ewig", und die von einer Endgrenze (aparānta) abhängigen vier Ansichten „Ende ist", „Ende ist nicht", „Ende ist und ist nicht", „Ende ist weder, noch ist es nicht"? Weil in höchstem Sinne (paramārthataḥ) Tathāgata ohne Entstehen ist.

Einwand: Tathāgata *[98a]* existiert aber doch, weil in der Überlieferung (āgama) nicht gesagt ist: „Nach dem Nirvāṇa (nirvṛta) ist er nicht".

Antwort:

> Wer massiges Greifen faßt, der mag sich
> Tathāgata im nirvāṇa als „seiend" oder als „nicht-seiend" vorstellen. (XXII. 13.)

---

[1] Tib. smras pa, „Einwand".

Wer, behaftet mit einem Geiste (buddhi), der mit Eindrücken (vāsanā), die in vielen Arten von Vorstellungen (vikalpa, Unterscheidung) geübt sind, erfüllt (eig. durchduftet, vāsita) ist, an massigem Greifen, wie „wenn das auch wahr ist, so ist doch das andere sinnlos (anarthaka)", festhält, der unterscheidet beim nirvāṇa die auf das nirvāṇa bezüglichen vier Arten von Ansichten: [88a] „Der Tathāgata existiert nach dem nirvāṇa", „Der Tathāgata existiert nicht nach dem nirvāṇa", „Der Tathāgata existiert und existiert nicht nach dem nirvāṇa", „Der Tathāgata existiert weder nach dem nirvāṇa, noch existiert er nicht".

> Bei diesem von sich aus (svabhāvataḥ) Leeren ist der Gedanke (cintā)
> „Buddha existiert nach dem nirvāṇa", „existiert nicht" nicht zutreffend. (XXII. 14.)

Bei denen das Auge der wahren Einsicht (samyag-jñāna-nayana) geöffnet ist, ist der Gedanke der auf das nirvāṇa bezüglichen vier Ansichten: „Der Tathāgata existiert nach dem Vergehen (paraṃ-nirodhāt)", oder „Der Tathāgata existiert nicht nach dem Vergehen", oder „Der Tathāgata existiert und existiert nicht nach dem Vergehen", oder „Der Tathāgata existiert weder nach dem Vergehen, noch existiert er nicht" nicht angängig, weil der Gedanke (mati) des Unterscheidens bei Nichtvorhandensein eines Gegenstandes (eig. Ortes, viṣaya) nicht entstehen würde.

> Diejenigen, welche den jenseits der Entfaltung befindlichen unvergänglichen (avyaya) Buddha entfalten,
> Schauen nicht, durch Entfaltung verletzt (hata), den Tathāgata. (XXII. 15.)

Die den Buddha, *[98b]* den jenseits der Entfaltung (prapañca) befindlichen, den unvergänglichen, durch Entfaltungen wie Sein, Nichtsein, ewig, nicht-ewig, Gestaltsleib (rūpakāya), Dharmaleib (dharmakāya), Verkündigungsleib (pravacanakāya, tib. gsuṅ rab kyi sku), Kennzeichen (lakṣaṇa), gekennzeichnet (lakṣya), Grund (hetu), Folge (phala), Geist (buddhi), zu Verstehendes (adhigantavya), Leeres, Nicht-Leeres usw. entfalten, vorstellen (kalpayanti), sich einbilden (mānayanti) und durch Entfaltung am geistigen Auge beschädigt sind, diese alle, wie der Blindgeborene die Sonne, werden nicht den Tathāgata, den jenseits der Entfaltung (prapañca) befindlichen, [88b] unvergänglichen, nach dem Dharmaleibe (dharmakāyataḥ) schauen.

Was des Tathāgata Wesen (svabhāva) ist, das ist das Wesen der Lebewesen (jagat, eig. des Gehenden);

Des Tathāgata Wesen existiert nicht, dieses Lebende (jagat) ist ohne Wesen. (XXII. 16.)

Weil, wenn so geprüft, der Tathāgata ohne Wesen ist, deshalb ist, was des Tathāgata Wesen ist, auch das Wesen der denkenden Wesen (sattva) und dieser saṃskāra-Lebewesen (jagat). Wenn gefragt wird, was das Wesen des Tathāgata sei, so wird gesagt: Des Tathāgata Wesen existiert nicht, und wenn auch diese Lebewesen in gleicher Weise nicht existieren, so ist doch nicht Gleichheit der Fähigkeit (guṇa).

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung des Tathāgata bezeichnete

Zweiundzwanzigste Abschnitt.

Dreiundzwanzigster Abschnitt.

Die Verkehrtheiten (viparyāsa).

Einwand:

Begierde (rāga), Abscheu (dveṣa), Verblendung (moha) werden als aus Vorstellung (saṅkalpa) entstanden dargelegt.

Von den Verkehrtheiten „rein" und „unrein" abhängig entstehen sie. (XXIII. 1.)

Begierde, Abscheu, Verblendung werden als aus Vorstellung entstanden in den sūtras ausführlich dargelegt. Weil diese auch abhängig von der Verkehrtheit des „Reinen" und „Unreinen" entstehen, deshalb *[99a]* existieren Begierde, Abscheu und Verblendung.

Antwort:

Diejenigen, welche abhängig von der Verkehrtheit des „Reinen" und „Unreinen" entstehen,

Existieren nicht an sich (svabhāvataḥ); deshalb sind die Qualen (kleśa) nicht wirklich (tattvataḥ). (XXIII. 2.)

Die Qualen der Gier, des Abscheus, der Verblendung usw., welche abhängig von der Verkehrtheit des Reinen und Unreinen entstehen, die existieren nicht an sich; deshalb existieren die Qualen nicht wirklich (tattvataḥ). Ferner:

Des Selbstes (ātman) Sein und Nichtsein wird nicht irgendwie erreicht;

[89a] Wie wird ohne dieses der Qualen (kleśa) Sein und Nichtsein erreicht? (XXIII. 3.)

Wenn hier der Qualen Gier (rāga) usw. Grundlage, das „Selbst" (ātman) Genannte, existierte, so wäre auch die Annahme der Existenz der davon abhängigen Qualen möglich. Des Selbstes Sein und Nichtsein werden aber auf irgendwelche Art (und) irgendwie auch nicht erreicht. Wenn dieses Selbst auch nicht existiert, wie wird der Qualen Existenz erreicht werden? Sie wird nicht erreicht. Wenn (gefragt wird): weshalb?

Wessen diese Qualen (kleśa) sind, der auch wird nicht erreicht.

Wenn auch (dieser) irgendwelcher nicht erreicht wird, so existieren nicht irgendwelche Qualen (XXIII. 4.)

Das Selbst (ātman), dessen diese Qualen sind, dieses Selbst auch wird keineswegs (sarvathā na) erreicht. Wenn irgendwelches Selbst nicht existiert, wie sollen da die Qualen existieren? Weil auch irgendwelche Qual nicht existiert. Wenn aber (jemand) meint, auch ohne irgendwelches Selbst existieren die Qualen, so ist da zu sagen:

Wie bei der Ansicht des eigenen Leibes (svakāya-dṛṣṭi) sind die Qualen (kleśa) am Gequälten (kliṣṭa) nicht auf fünf Arten,

Wie bei der Ansicht des eigenen Leibes ist der Gequälte nicht in den Qualen auf fünf Arten. (XXIII. 5.)

Wie die Ansicht des eigenen Leibes in den Gruppen (skandha) nicht existiert, so existieren die Qualen nicht an des Gequälten Geiste (citta) auf fünf Arten. Wie die *[99 b]* Ansicht des eigenen Leibes in den skandhas fünffach nicht existiert[1], so existiert auch Denken des mit Qualen Behafteten fünffach nicht in den Qualen. Ferner:

Wenn die Verkehrtheiten des Reinen und Unreinen nicht an sich (svabhāvataḥ) existieren,

Welche Qualen (kleśa) sind dann von den Verkehrtheiten des Reinen und Unreinen abhängig? (XXIII. 6.)

Wenn die Verkehrtheiten des Reinen und Unreinen nicht an sich existieren, dann sind die Verkehrtheiten nicht wirklich (tattvataḥ). Was nicht wirklich (tattvataḥ) ist, das existiert nicht von selbst. Wenn diese nicht an sich [89b] existieren, wie werden dann die Qualen, die als von jenen abhängig entstehend bezeichnet werden, existieren?

Einwand:

rūpa (visuelle Erscheinung), Ton (śabda) Geschmack (rasa), Berührung (sparśa), Geruch (gandha) und Objekt (dharma): sechsfach

Wird die Grundlage (vastu, tib. gshi) von Begierde, Abscheu und Verblendung angenommen (vorgestellt, vikalpyate). (XXIII. 7.)

---

[1] Beide Ausgaben „yod pa“ anstatt „med pa“.

Die sechs: rūpa, Ton, Geruch, Geschmack, Berührung, dharma werden als Grundlage von Begierde, Abscheu und Verblendung unterschieden. Von dieser Grundlage abhängig entstehen die Verkehrtheiten des Reinen und Unreinen, von den Verkehrtheiten des Reinen und Unreinen abhängig entstehen Begierde, Abscheu und Verblendung.

Antwort:

> rūpa, Ton, Geschmack, Berührung, Geruch, dharma sind losgelöst (kevala)
>
> Wie eine Gandharvenstadt, und einer Luftspiegelung (marīci) und einem Traume gleich. (XXIII. 8.)
>
> In diesen, die wie ein Zaubermensch (māyāpuruṣa) und einem Reflexe gleich sind,
>
> Woher sollten Reines und Unreines auch entstehen? (XXIII. 9.)

rūpa, Ton, Geschmack, Geruch, Berührung, dharma, allein (kevala) (und) unverbunden (viyukta, tib. bral ba), nicht irgendwie existierend, sind unvermischt (amiśrita) ohne Eigensein (svabhāva); da sie wie eine Gandharvenstadt, und einer Luftspiegelung und einem Traume gleich sind, woher sollte in ihnen, die wie ein Zaubermensch und einem Reflexe (pratibimba) gleich sind, Reines und Unreines entstehen? Ferner:

> Da das Reine, von dem abhängig Unreines als Unreines wahrzunehmen ist,
>
> Ohne Beziehung (Hinsicht, anapekṣya) nicht existiert, deshalb ist Reines *[100a]* nicht angängig. (XXIII. 10.)

Weil das Reine, von dem abhängig (pratītya) Reines und Unreines wahrzunehmen ist, vor dem nicht auf Unreines Bezüglichen (anapekṣa) nicht existiert, deshalb ist Reines nicht angängig.

> Da das Unreine, von dem abhängig (pratītya) Reines als Reines wahrzunehmen ist,
>
> Ohne Beziehung nicht existiert, deshalb ist Unreines nicht angängig. (XXIII. 11.)

Weil das Unreine, von dem abhängig das Reine als Reines wahrzunehmen ist, vor der Beziehung (sc. des Reinen) auf das Unreine nicht existiert, deshalb ist Unreines nicht angängig.

> Wenn Reines [90a] nicht existiert, woher wird Begierde (rāga) entstehen?

Wenn Unreines nicht existiert, woher wird Abscheu (dveṣa) entstehen? (XXIII. 12.)

Wenn diese (zwei), Reines und Unreines, nicht existieren, woher werden Begierde (rāga) und Abscheu (dveṣa) entstehen? Weil diese nicht existieren, existiert auch Verblendung nicht; wenn jene (zwei) eben nicht sind, wird diese auch nicht sein.[1]

Einwand: Die Verkehrtheiten von Reinem und Unreinem existieren aber doch, weil im sūtra die vier Verkehrtheiten des Ewigen usw. angeführt werden (nirdeśāt). Weil diese existieren, existiert auch das Verkehrte (tib. phyin ci log tu gyur pa). Indem die Auffassung (grāha) des Nichtewigen als „ewig" verkehrt ist, ist die Auffassung des Nichtewigen als „nicht-ewig" nicht verkehrt. Auch bei den übrigen ist es so.

Antwort:

Wenn die Auffassung des Nichtewigen als „ewig" verkehrt ist,

Wie ist, da im Leeren Ewiges nicht existiert, die Auffassung (grāha) nicht verkehrt? (XXIII. 13.)

Wenn (jemand) meint, die Auffassung des Nichtewigen als „ewig" sei eine Verkehrtheit, so ist da zu sagen: Da in dem an Wesen (svabhāva) Leeren irgendwelches Ewige nicht existiert, wie würde ohne dieses ein solches Erfassen (grāha) nicht Verkehrtheit sein? Es ist eben Verkehrtheit. Bei den übrigen auch ist es so.

Wenn die Erfassung des Nichtewigen als „nicht-ewig" Verkehrtheit ist[2],

Wie ist, da im Leeren Nichtewiges nicht existiert, die Erfassung nicht verkehrt? (XXIII. 14.)

[100b] Wenn jemand meint, die Auffassung (grāha) „Im Nichtewigen ist Nichtewiges" sei nicht Verkehrtheit, so ist hier zu sagen: Da im Leeren irgendwelches Nichtewige nicht existiert, wie ist, ohne dieses, ein solches Erfassen nicht Verkehrtheit? Das auch ist Verkehrtheit. Bei den übrigen auch ist es so.

Einwand: Das Erfassen (grāha) existiert aber doch. Weil das Erfassen (grahaṇa), der Erfasser (grahītṛ) und das Erfaßte (gṛhīta) existiert.

---

[1] Potala-Ausg. „ma yin par gyur ro", Peking-Ausg. „ma yin par grub po".

[2] Beide Ausgaben „min na" anstatt „yin na".

[90b] Antwort:

Wodurch (er) erfaßt, was erfaßt (grāha), der Erfasser, und was erfaßt ist,

Alle sind beruhigt (upaśānta); deshalb existiert nicht Erfassen. (XXIII. 15.)

Wodurch (er) erfaßt, ist das Mittel (karaṇam, byed par gyur pas). Was erfaßt, ist das Ding (bzw. Sein, bhāva). Der Erfasser ist Täter (kartṛ). Was erfaßt ist, ist Tat (karman). Diese alle sind beruhigt: ihrem An-sich-Sein nach (svabhāvataḥ) beruhigt. Wie diese ihrem Wesen nach beruhigt sind, ist (schon) in der Erörterung (parīkṣā) über den Tathāgata ausführlich gelehrt (nirdiṣṭa); deshalb existiert nicht Erfassen.

Einwand: Die Verkehrtheiten existieren aber doch, weil der damit Behaftete (anugata) existiert.

Antwort:

Wenn weder falsches noch wahrhaftiges (samyak) Erfassen existiert,

Wessen ist Verkehrtheit? wessen ist Nicht-Verkehrtheit? (XXIII. 16.)

Wenn so dieses Erfassen durch Verkehrtheit oder durch Nicht-Verkehrtheit nicht existiert, wessen ist Verkehrtheit? wessen ist Nichtverkehrtheit? Da bei dem in dem Wandel der unterscheidungslosen Erkenntnis (nirvikalpa-prajñā-caryā) Befindlichen (avasthita) das Erkennen (jñāna) von Reinem und Unreinem usw. überhaupt nicht entsteht (oder „möglich ist", asambhavāt).

Ferner:

Bei dem Verkehrten sind Verkehrtheiten nicht möglich.

Bei dem Nichtverkehrten sind Verkehrtheiten nicht möglich. (XXIII. 17.)

Bei dem (jetzt) verkehrt werdenden sind Verkehrtheiten nicht möglich.

Bei dem (schon) Verkehrten sind Verkehrtheiten nicht möglich, bei dem (noch) nicht Verkehrten auch sind sie nicht möglich, bei dem (jetzt) verkehrt *[101a]* werdenden auch sind sie nicht möglich. Wie sie nicht möglich sind, das ist, wie es im Abschnitt der Untersuchung des Gegangenen, (noch) nicht Gegangenen, (jetzt) Gehenden[1] ausführlich dargelegt ist, zu verstehen (avaseya).

[1] 2. Abschnitt.

> Bei wem Verkehrtheiten möglich sind, überlege (untersuche) selbst! (XXIII. 18.)

Bei wem jetzt Verkehrtheiten möglich sind, das überlege selbst! Ferner:

> Wenn Verkehrtheiten nicht entstanden sind, wie werden sie existieren?
> Wenn Verkehrtheiten [91 a] nicht entstanden sind, woher ist ein mit Verkehrtheiten Behafteter? (XXIII. 19.)

Wie sollten die Verkehrtheiten, welche an sich (svabhāvataḥ) nicht entstanden sind, existieren? Wenn jetzt diese Verkehrtheiten an sich ohne Entstehen sind, woher sollte ein mit Verkehrtheiten Behafteter existieren? Deshalb ist die Behauptung: „Die Verkehrtheiten existieren doch, weil der damit Behaftete existiert" nicht richtig. Ferner:

> Wenn Selbst (ātman), Reines (śuci), Ewiges (nitya), Freude (sukha) existieren,
> So sind die Vorstellungen (tib. çes, jñāna) von Selbst, Reinem, Ewigem und Freude nicht Verkehrtheiten. (XXIII. 20.)

Wenn die vier als „Selbst, Reines, Ewiges, Freude" Bezeichneten existierten, so wären, weil diese existieren, die Vorstellung eines Selbstes, die Vorstellung von Reinem, die Vorstellung von Ewigem, die Vorstellung von Freude nicht Verkehrtheiten. Wenn da (jemand) meint: „Wenn auch diese vier als Selbst, Reines, Ewiges, Freude Bezeichneten nicht existieren, so existieren doch die vier Nicht-Selbst usw.; wegen verkehrten Erfassens von diesen existiert auch Verkehrtheit", so ist hier zu antworten (vaktavya):

> Wenn Selbst, Reines, Ewiges, Freude nicht existieren,
> So existieren nicht Nicht-selbst, Nicht-reines, Nicht-ewiges, Leid. (XXIII. 21.)

Wenn die vier als „Selbst, Reines, Ewiges, Freude" Bezeichneten nicht existieren, so existieren auch nicht, weil jene nicht existieren, die vier als „Nicht-selbst, Nicht-reines, Nicht-ewiges, Leid" Bezeichneten. Weil keine Beziehung vorhanden ist (anapekṣatvāt). So existieren auch aus diesem *[101 b]* besonderen Grund (hetu-viśeṣeṇa) Verkehrtheiten nicht.

> Da so die Verkehrtheiten zerstört sind, wird Nichtwissen (avidyā) zerstört;

> Wenn Nichtwissen zerstört ist, werden die Gestaltungen (saṃskāra) zerstört. (XXIII. 22.)

So werden auf diesem Wege die Verkehrtheiten zerstört; da die Verkehrtheiten zerstört sind, wird Nichtwissen zerstört; da Nichtwissen zerstört ist, [91b] wird der Gegenstand (oder „Bedeutung“, artha) der saṃskāras usw. zerstört.

> Wenn irgendwessen irgendwelche Qualen (kleśa) durch Eigensein (svabhāvena) existierten,
> Wie würden sie aufgegeben werden? Wer wird Existenz (tib. yod pa, Kār. „svabhāva“) aufgeben? (XXIII. 23.)

Wenn irgendwelche Qualen (kleśa) irgendwessen durch Eigensein existierten, tatsächlich (samyak), wirklich (tattvataḥ) und wahrhaftig (satyataḥ) wären, wie würden sie aufgegeben (verlassen) werden? „Wer wird Existenz aufgeben?“, weil Aufgeben nicht angängig ist.

Wenn da (jemand) meint: „Die Qualen (kleśa) existieren ihrem Wesen nach (svabhāvataḥ) nicht; (als) wesenlose werden sie aufgegeben“, so ist da zu antworten (vaktavya):

> Wenn irgendwelche Qualen irgendwessen ihrem Eigensein nach nicht existieren,
> Wie würden sie aufgegeben werden? Wer wird Nichtsein aufgeben? (XXIII. 24.)[1]

Wenn irgendwelche Qualen irgendwessen ihrem Eigensein nach nicht existierten, tatsächlich, wirklich und wahrhaftig nicht wären, wie würden sie aufgegeben werden? wer wird Nichtsein aufgeben? weil Aufgeben nicht angängig ist. Wie der Schädel (tib. thod pa) des Kopfes eines in Beschauung Versunkenen (dhyānin).

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung der Verkehrtheiten bezeichnete

Dreiundzwanzigste Abschnitt.

---

[1] kār. XXIII. 20—24 = kār. XXIII. 21—25 in Candrakīrti's Kommentar (ed. B. B).

Vierundzwanzigster Abschnitt.

Die Wahrheiten (satya).

Einwand:

Wenn alles dieses leer ist, ohne Entstehen und ohne Vergehen,

So ergibt sich für dich die Nichtexistenz der vier edlen Wahrheiten. (XXIV. 1.)

Wegen der Nichtexistenz der vier edlen Wahrheiten sind die Erkenntnis (parijñā), das Aufgeben (prahāṇa), die Übung (das Begehen, bhāvanā), das Verwirklichen (sākṣāt-karman) nicht zutreffend. (XXIV. 2.)

Weil diese nicht existieren, existieren auch nicht die vier Früchte (phala);

Wenn die Früchte nicht sind, so sind nicht die in den Früchten Stehenden (phalastha), die *[102a]* Angelangten (pratipannaka) auch existieren nicht. (XXIV. 3.)

Wenn diese acht Mannmenschen (puruṣa-pudgala) nicht existieren, so existiert nicht die Gemeinde (saṅgha),

Wegen der Nichtexistenz der edlen Wahrheiten existiert auch nicht die vortreffliche Lehre (saddharma, tib. dam pahi chos). (XXIV. 4.)

Wenn Lehre (dharma) und Gemeinde (sangha) nicht existieren, wie wird Buddha existieren?

Wenn man so spricht, [92a] werden die drei Kostbarkeiten (ratna) bestritten. (XXIV. 5.)

Wenn alles dieses sich Bewegende (jagat) leer ist, so ist deshalb nicht Entstehen und nicht Vergehen. Da diese nicht sind, so ergeben sich für dich die vier edlen Wahrheiten als nichtseiend. Weil die vier edlen Wahrheiten nicht sind, so werden die Erkenntnis des Leides (duḥkha-parijñāna), das Aufgeben des Entstehens (scil. des Leides, samudaya-prahāṇa), das Begehen des Weges (mārga-bhāvanā), die Verwirklichung der Zerstörung (scil. des Leides,

nirodha-sākṣātkarman) nicht angängig sein. Weil diese Erkenntnis des Leides, Aufgeben des Entstehens, Begehen des Weges, Verwirklichung der Zerstörung nicht existieren, so existieren auch nicht die vier Früchte des Mönchtums (śrāmaṇya-phala). Wenn die Früchte des Mönchtums nicht existieren, so existieren auch nicht die acht Mannmenschen (puruṣa-pudgala), (nämlich) die in den Früchten Stehenden und die Angelangten. Wenn diese acht puruṣa-pudgalas nicht existieren, existiert nicht die Gemeinde. Ferner: Weil die edlen Wahrheiten nicht existieren, existiert auch nicht die treffliche Lehre (saddharma). Wenn Lehre und Gemeinde nicht existieren, wie sollte Buddha existieren? Wenn (du) so die Leerheit behauptest, bestreitest (du) (pratibādhase) die drei Kostbarkeiten. Ferner:

> Leerheit (scil. annehmend) bestreitest du die Existenz der Früchte, das Rechte (dharma), das Unrechte (adharma),
> Auch alle weltlichen Gepflogenheiten (vyavahāra). (XXIV. 6.)

Da, indem du Leerheit annimmst, du das Unrechte (adharma), das Rechte (dharma), die Existenz der durch diese bewirkten Früchte und auch alle weltlichen Gepflogenheiten bestreitest, so sind nicht alle Dinge (bhāva) leer.

> Darauf antworten wir: da du der Leerheit Aufgabe (prayojana), Leerheit
> Und der Leerheit Sinn (artha) nicht verstehst, *[102 b]* deshalb widerstreitest du auf diese Weise. (XXV. 7.)

Da du den Zweck der Lehre der Leerheit, das Kennzeichen (lakṣaṇa) der Leerheit und den Sinn (artha) der Leerheit nicht, wie sie [92b] tatsächlich (yathābhūta) sind, verstehst, deshalb widerstreitest du so.

> Der Buddhas Dharmalehre ist von zwei Wahrheiten abhängig,
> Der weltlichen verhüllten Wahrheit und der Wahrheit des höchsten Sinnes. (XXIV. 8.)
> Diejenigen, welche den Unterschied dieser zwei Wahrheiten nicht erkennen,
> Erkennen nicht der Buddhalehre tiefe Beschaffenheit (eig. Dasheit, tattva). (XXIV. 9.)

Der erhabenen Buddhas Dharmalehre entsteht abhängig (āśritya) von diesen zwei Wahrheiten. Die „weltliche verhüllte Wahrheit":

ohne bei den an sich (svabhāvataḥ) leeren dharmas (Objekten) weltliche Verkehrtheit anzunehmen (laukika-viparyāsa-anadhigamāt) alle dharmas als entstanden zu betrachten, das ist, weil es eben bei diesen verhüllte Wahrheit ist, verhüllte Wahrheit (saṃvṛti-satya). „Wahrheit des höchsten Sinnes": die Edlen (ārya), welche durch untrügliches Erkennen (aviparīta-avabodha) alle dharmas (Objekte) als unentstanden erschauen, weil bei denen dieses Wahrheit des höchsten Sinnes ist, ist es „Wahrheit des höchsten Sinnes". Diejenigen, welche den Unterschied der beiden Wahrheiten, der verhüllten und der des höchsten Sinnes, nicht verstehen, verstehen nicht die tiefe Beschaffenheit (Dasheit) der Buddhalehre.

Wenn da (jemand) meint: „Wenn der Sinn, der mitzuteilen gewünscht wird (vakṣyamāṇo' rthaḥ), (nämlich) daß alle dharmas ohne Entstehen sind, Wahrheit des höchsten Sinnes ist, welchen Zweck hat diese zweite gewöhnliche Wahrheit (vyavahāra-satya)?", so ist hier zu antworten (vaktavya):

> Unabhängig von der gewöhnlichen (scil. Wahrheit) kann der höchste Sinn nicht gelehrt werden,
> Unabhängig von dem höchsten Sinn wird das nirvāṇa nicht erreicht. (XXIV. 10.)

Weil unabhängig von der gewöhnlichen (Wahrheit) der höchste Sinn nicht gelehrt werden kann, und weil unabhängig vom höchsten Sinn *[103 a]* das nirvāṇa nicht erreicht wird, deshalb hat die Kenntnis der zwei Wahrheiten einen Zweck.

> Wenn Leerheit mangelhaft geschaut wird, führt sie den Geringverständigen ins Verderben,
> Wie eine [93 a] fehlerhaft ergriffene Schlange und ein mangelhaft erreichtes (Zauber)wissen. (XXIV. 11.)

Bei mangelhaftem Schauen, mangelhaftem Vorstellen des höchsten Sinnes, der Leerheit, führt sie den Geringverständigen ins Verderben, (und) diesen trifft große Beschädigung (bādha). Wie z. B. eine Schlange bei schlechtem Fassen ins Verderben führt (vināśayati) und bei jenem mit dem Tode endende schwere Krankheit erzeugt, und wie z. B. Zauberkunst und Beschwörung (mantra-karman) und (magische) Riten (vidhi) bei schlechter Ausführung durch einen Geringen (hīna) zum Verderben führen und bei jenem bis ans Ende des Lebens reichenden schweren (eig. großen) Schaden erzeugen.

Da so wissend, daß durch den Schwachen (manda) dieses dharma (Lehre) tiefer Boden schwierig erreicht wird,
Ist der Sinn (Gedanke, citta) des Muni abgewendet von dem Lehren des dharma. (XXIV. 12.)

Weil er aus diesem Grunde erkannt hat, daß durch die an Verständnis Schwachen das Erreichen des Bodens dieses dharma (Lehre) schwierig ist, ist der Sinn des Erhabenen von dem Lehren des dharma abgewendet.

Der Vorwurf, den du uns machst, daß die Leerheit sich als fehlerhaft ergebe,
Der trifft im Leeren nicht zu. (XXIV. 13.)

Was ihr uns vorwerft, daß die Leerheit sich als fehler(haft) ergebe, das ist bei dem an sich (svabhāvataḥ) Leeren nicht angängig. Ferner:

Für wen Leerheit richtig ist, für den ist alles richtig;
Für wen Leerheit nicht richtig ist, für den ist alles nicht richtig. (XXIV. 14.)

Für wen Leerheit richtig ist, für den ist alles Weltliche (laukika) und Überweltliche (lokottara) richtig. Für wen Wesensleerheit (svabhāva-śūnyatā) nicht richtig ist, für den ist alles Weltliche und Überweltliche nicht richtig.

Du wendest deine eigenen Fehler auf mich ab,
Wie ein auf einem Pferde Reitender das Pferd eben vergißt. (XXIV. 15.)

Du wendest deine eigenen *[103 b]* Fehler [93 b] auf mich ab, wie ein auf einem Pferde Reitender eben das Pferd vergißt. Ferner:

Wenn du die Dinge (bhāva) als an sich (svabhāvāt) seiend betrachtest,
Wenn es so ist, siehst du die Dinge (bhāva) als grund- und bedingungslos. (XXIV. 16.)
Du widersprichst (eig. bekämpfst, pratibādhase) der Folge (kārya), der Ursache (kāraṇa), dem Täter, dem Tun (karaṇa), der Handlung (kriyā),
Dem Entstehen und dem Vergehen; der Frucht auch widersprichst du. (XXIV. 17.)

Wenn du die Dinge als wesenhaft (svabhāvataḥ) existierend betrachtest, so siehst du die Dinge als grund- und bedingungslos. Da-

her bestreitest du Folge, Ursache, Täter, Tun, Handlung, Entstehen, Vergehen und Frucht.

> Was abhängiges Entstehen (pratītya-samutpāda) ist, das nennen wir Leerheit;
> Diese wird abhängig erkannt, das ist der mittlere Weg. (XXIV. 18.)
> Weil irgendwelcher nicht abhängig entstandene dharma (Objekt) nicht existiert,
> Deshalb existiert nicht irgendwelcher nicht leerer dharma. (XXIV. 19.)

Wir bezeichnen (eig. erklären, tib. hchad de) das durch Abhängigkeit Entstandene (pratītya-samutpanna) als leer. Das ist abhängige Erklärung (upādāya-prajñapti), das ist der mittlere Weg. Wenn da irgendein Ding (bhāva) existiert, so ist dieses abhängig entstanden und abhängig erkannt; weil daher irgendwelcher nicht durch Abhängigkeit entstandene dharma (Objekt) nicht existiert, deshalb existiert nicht irgendwelcher nicht leere dharma.

> Wenn alles dieses nicht-leer ist, ohne Entstehen, ohne Vergehen,
> So ergeben sich die vier edlen Wahrheiten als für dich nicht existierend. (XXIV. 20.)

Wenn alles dieses sich Bewegende (eig. Gehende, jagat) nicht-leer ist, so ist nicht Entstehen, nicht Vergehen (vyaya). Weil diese nicht sind, so ergeben sich die vier edlen Wahrheiten als für dich nicht existierend. Wenn (gefragt wird): weshalb?, so wird geantwortet (ucyate):

> Wenn abhängiges Entstehen (pratītya-samutpāda) nicht ist, woher sollte Leid (duḥkha) sein?
> Nicht-ewiges ist als Leid verkündet, [94a] *[104a]* nicht existiert es an sich. (XXIV. 21.)

Wenn abhängiges Entstehen nicht existiert, so existiert nicht Leid. Weshalb? In den sūtras ist gesagt: „Nicht-ewiges ist Leid", weil es nicht an sich existiert. Ferner:

> Was wird, wenn es (schon) von sich aus (svabhāvataḥ) nicht existiert, entstehen?
> Deshalb existiert nicht für den die Leerheit Bestreitenden das Entstehen. (XXIV. 22.)

Wenn jenes Leid durch eigenes Wesen nicht existiert, wie wird

es irgendwie entstehen? Weil es (schon) durch eigenes Sein (svabhāva) existiert.[1]

Weil es so ist, deshalb existiert für den die Leerheit Bestreitenden nicht Entstehen.

> Wenn Leid an sich (svabhāvena) existiert, so existiert nicht Zerstörung.
>
> Weil An-sich-Sein feststehend ist, bestreitest du die Zerstörung. (XXIV. 23.)

Wenn Leid an sich existiert, so existiert nicht (dessen) Zerstörung. Weil es nicht vergeht (anapāyitvāt). Daher bestreitest du wegen des Feststehens des An-sich-Seins die Zerstörung (nirodha).

> Wenn der Weg (mārga) an sich existiert, ist Begehen (bhāvanā) nicht angängig.
>
> Vielmehr, wenn der Weg begangen wird, so existiert für dich nicht Eigensein (svābhāvya, tib. dṅos ñid). (XXIV. 24.)

Wenn der Weg als an sich existierend wahrgenommen wird, so ist Begehen nicht angängig; weil es zwecklos wäre (vaiyarthyāt). Weil nämlich bei dem, was ewig ist, Begehen (bhāvanā) als Mittel zum Erreichen (sādhana-upāya) nicht existiert, deshalb ist es nicht möglich, den Weg zu begehen. Wenn aber jener Weg zu begehen ist, so existiert er für dich nicht an sich (svabhāvataḥ). Ferner:

> Wenn Leid, Entstehen und Vergehen nicht existiert,
>
> Welches Vergehen des Leides wird man durch den Weg erreichen wollen? (XXIV. 25.)

Wenn Leid, Entstehen und Vergehen, (diese) drei dharmas nicht existieren, welches Vergehen von Leid wirst du dann durch den Weg erreichen wollen? Ferner:

> Wenn durch Eigensein (svabhāvena) [94b] Erkenntnis (scil. des Leides, parijñāna) nicht ist,
>
> Wie sollte diese Erkenntnis werden? Ist nicht gesagt: „Eigensein beharrt"?[2] (XXIV. 26.)

Wenn das Leid an sich (svabhāvena) nicht erkannt (parijñāta) ist, wie kann es erkannt werden? *[104b]* weil es von sich aus

---

[1] Beide Ausgaben: „sdug bsṅal de ṅo bo ñid las yod pa ma yin na, ci shig kun tu hbyuṅ bar hgyur te."

[2] „çes" (beide Ausgaben) ist wohl in „shes" zu ändern.

nicht erkannt ist. Denn wird von dir nicht gesagt, daß An-sich-Sein feststehend (niṣṭhita) ist?

> So sind für dich auch das Aufgeben (prahāṇa), das Verwirklichen (sākṣātkaraṇa),
> Die Übung (Begehen, bhāvanā), die vier Früchte (phala) wie das Erkennen (parijñāna) nicht richtig. (XXIV. 27.)

So sind für dich auch die vier, das Aufgeben des Entstehens (samudaya-prahāṇa), das Verwirklichen der Zerstörung (nirodha-sākṣāt-karaṇa), das Begehen des Weges (mārga-bhāvanā) und die vier Früchte (phala) wie das Erkennen des Leides (duḥkha-parijñāna) nicht richtig. Das Entstehen, das nicht von sich aus aufgegeben ist, kann nicht aufgegeben werden; weil es an sich nicht aufgegeben ist. Die Zerstörung, die nicht von sich aus verwirklicht ist, diese auch kann nicht verwirklicht werden; weil sie an sich nicht verwirklicht ist. Der Weg, der nicht von sich aus begangen ist, der auch kann nicht begangen werden; weil er an sich nicht begangen ist. So sind auch diese vier edlen Wahrheiten, das Erkennen, das Aufgeben, das Verwirklichen, die Handlung (kriyā) des Begehens nicht angängig. Ferner: die vier Früchte, der in den Strom Eingetretene (śrota-āpanna), der einmal Wiederkehrende (sakṛd-āgāmin), der nicht Wiederkehrende (anāgāmin), der Arhant auch sind, weil die vier Tätigkeiten (kriyā) nicht existieren, nicht möglich (na yujyante). Ferner:

> Wenn man An-sich-Sein (svabhāva) annimmt, wie ist die Frucht,
> Welche an sich nicht erreicht ist, zu erreichen? (XXIV. 28.)
> Wenn Frucht nicht existiert, existiert nicht der in der Frucht Stehende (phalastha); die Angelangten (pratipannaka) auch existieren nicht;
> Wenn diese acht Mannmenschen (puruṣa-pudgala) nicht existieren, existiert nicht die Gemeinde (saṅgha). (XXIV. 29.)

Wenn die [95a] Früchte des Mönchtums (śrāmaṇya-phala) nicht existieren, so existieren auch nicht die in den Früchten stehenden (phalastha) und angelangten (pratipannaka) puruṣa-pudgalas (Mannmenschen). Wenn diese acht puruṣa-pudgalas nicht existieren, existiert auch nicht die Gemeinde (saṅgha). Ferner:

Weil die edlen Wahrheiten nicht existieren, existiert auch nicht die treffliche Lehre (saddharma);

Wenn die Lehre (dharma) und die Gemeinde nicht existieren, wie sollte Buddha *[105a]* existieren? (XXIV. 30.)

Für dich trifft Buddha auch unabhängig von bodhi (Erleuchtung) zu;

Für dich trifft auch unabhängig vom Erleuchteten (buddha) Erleuchtung (bodhi) zu. (XXIV. 31.)

Wer für dich nicht von sich aus (svabhāvena) Buddha ist,

Der wird, auch in dem Wandel der Erleuchtung (bodhicaryā) sich um Erleuchtung bemühend, Erleuchtung nicht erreichen. (XXIV. 32.)

Irgendwelches Rechte (dharma) und Unrechte (adharma) wird man nicht jemals tun.

Was ist bei Nicht-leerem zu tun? An-sich-Sein (svabhāva) wird nicht getan. (XXIV. 33.)

Aus Rechtem (dharma) und Unrechtem (adharma) entsprungene Frucht existiert für dich nicht,

Auch ohne Rechtes und Unrechtes wird für dich Frucht existieren. (XXIV. 34.)

Wenn für dich aus Rechtem und Unrechtem entsprungene Frucht existiert,

Weshalb ist die aus Rechtem und Unrechtem entsprungene Frucht nicht leer? (XXIV. 35.)

Du widersprichst (widerstreitest) aller weltlichen Gepflogenheit,

Der Leerheit, welche abhängiges Entstehen (pratītyasamutpāda) ist, widerstreitest du auch. (XXIV. 36.)

Nicht wäre irgendwelches zu Tuendes, auch wäre die Handlung (kriyā) ohne Anfang.

Wenn man der Leerheit widerstreitet, so wäre auch der Nichttuende Täter. (XXIV. 37.)

Wenn An-sich-Sein (svabhāva, tib. dṅos ñid) ist, so wären die lebenden Wesen (eig. das sich Bewegende, jagat) frei von verschiedenartigen Zuständen,

Nicht entstanden und nicht vergangen; ewig auch würden sie verharren. (XXIV. 38.)

Wenn An-sich-Sein wäre, so würde alles sich Bewegende (jagat) frei von verschiedenartigen Zuständen sein, nicht entstanden, nicht vergangen; auch würden sie ewig verharren. Daher würden, wenn man so die Behauptung des An-sich-Seins (svabhāva-vāda) annähme, alle diese dargelegten Fehler auch [95b] zutreffen. Ferner:

Wenn Leeres nicht existiert, so existieren auch nicht Erreichen von (noch) Nicht-erreichtem,
Beendigung von Leid und Aufgeben (prahāṇa) aller Qualen (kleśa). (XXIV. 39.)

Wenn Wesenleeres (svabhāva-śūnya) nicht ist, so würden auch alle weltlichen (laukika) und überweltlichen (lokottara) Besonderheiten (viśeṣa), die, noch nicht erreicht, zu erreichen sind, so viele es gibt, alle nicht zu erreichen sein. Beendigung von Leid (duḥkha-paryanta-karman) auch würde nicht sein, auch wäre nicht Aufgeben aller Qualen (kleśa).

[105b] Wer das abhängige Entstehen sieht, der sieht das Leid,
Die Entstehung, die Zerstörung und den Weg. (XXIV. 40.)

Wer das abhängige Entstehen (pratītya-samutpāda) sieht, der sieht die vier dharmas, das Leid, das Entstehen, die Zerstörung, und den Weg. Ebenso, wie ein mit Augen versehener Mensch durch das Scheinen eines Lichtes (pradīpa-prakāśena) alle diese verschiedenartigen Erscheinungen (rūpa) sieht.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung der Wahrheiten (satya) bezeichnete

Vierundzwanzigste Abschnitt.

Fünfundzwanzigster Abschnitt.

Das Erlöschen (nirvāṇa).

Einwand:

Wenn alles dieses leer ist, ist nicht Entstehen, ist nicht Vergehen.

Wessen Erlöschen (nirvāṇa) durch Aufgeben (prahāṇa) oder Zerstören (nirodha) wird man annehmen wollen? (XXV. 1.)

Wenn alles dieses sich Bewegende (jagat) leer ist, so ist nicht Entstehen (udaya), nicht Vergehen (vyaya). Weil diese nicht sind, wessen Erlöschen (nirvāṇa) durch Aufgeben oder Zerstören wird angenommen (eig. gewünscht, iṣyate)? weil Aufgeben und Zerstören nicht existieren. Deshalb ist es nicht so. Wenn aber nicht Leeres ist, so wird auch das Erlöschen (nirvāṇa) durch Aufgeben der Qualen (kleśa) und Zerstören der Gruppen (skandha) erreicht werden.

Antwort:

Wenn alles dieses nicht leer ist, ist nicht Entstehen, ist nicht Vergehen.

Wessen Erlöschen (nirvāṇa) durch Aufgeben und Zerstören wird man annehmen [96a] wollen? (XXV. 2.)

Wenn alles dieses sich Bewegende nicht leer ist, so ist nicht Entstehen, ist nicht Vergehen. Wenn diese (beiden) nicht sind, wessen Erlöschen (nirvāṇa) durch Aufgeben und Zerstören wird angenommen? weil Aufgeben und Zerstören nicht angängig sind. So ist auf diese Weise (krama) die Unangängigkeit des nirvāṇa zu verstehen. Wenn nun gefragt wird: „Wie?"

Nicht aufgegeben, nicht erreicht, nicht abgeschnitten, nicht ewig,

Nicht zerstört, nicht entstanden: das wird als nirvāṇa angenommen. (XXV. 3.)

Deshalb wird das Kennzeichen des nirvāṇa als solches erkannt. Ferner:

Nirvāṇa ist nicht ein Sein (bhāva), (denn dann) *[106 a]*
wäre es mit den Kennzeichen des Alters und Todes;
Ein Sein (bhāva) ohne Alter und Tod existiert nicht. (XXV. 4.)

Das nirvāṇa ist eben in jeder Weise auch (sarvathā' pi) kein Sein (bhāva). Wenn es ein Sein (bhāva) wäre, so wäre es mit den Kennzeichen des Alters und Todes behaftet. Weshalb? Weil ein Sein (bhāva) ohne Alter und Tod nicht existiert. Ferner:

Wenn das nirvāṇa ein Sein (bhāva) wäre, so wäre das nirvāṇa gewirkt (saṃskṛta).
Irgendein nicht gewirktes Sein existiert nicht irgendwie. (XXV. 5.)

Wenn das nirvāṇa ein Sein (bhāva) wäre, so wäre das nirvāṇa gewirkt. Weshalb? Weil irgendwelches nicht gewirkte Sein (bhāva) nicht irgendwie existiert. Ferner:

Wenn das nirvāṇa ein Sein (bhāva) ist, wie ist dieses nirvāṇa unabhängig (anupādāya)?
Irgendwelches unabhängige Sein existiert nicht. (XXV. 6.)

„Wenn das nirvāṇa als ein Sein (bhāva) angenommen wird, so ist dieses nirvāṇa unabhängig": diese Behauptung ist nicht angängig. Wenn gefragt wird: weshalb? Weil irgendwelches nicht abhängige Sein nicht existiert. So ist dieses nirvāṇa [96 b] kein Sein.

Einwand: So ist eben das nirvāṇa ein Nicht-Sein.

Antwort:

Wenn das nirvāṇa kein Sein ist, wie wäre es als Nichtsein (abhāva) möglich?

Wenn das nirvāṇa irgendwie auch kein Sein ist, so ist es auch kein Nichtsein. Weshalb? Weil, wenn Sein erreicht wird, Nichtsein auch erreicht wird. Ferner:

Wo nirvāṇa ein Sein (bhāva) ist, da existiert nicht Nichtsein. (XXV. 7.)

Wo das nirvāṇa als Sein (bhāva) angenommen wird, da ist nicht Nichtsein. Weil so (die Behauptung) „Wo ein Sein (bhāva) ist, da (eig. „das", tib. „de") ist Nichtsein" nicht angängig ist, deshalb ist das nirvāṇa auch nicht ein Nichtsein. Ferner:

Wenn das nirvāṇa nicht Sein ist, *[106 b]* wie ist dieses nirvāṇa unabhängig (anupādāya)?
Ein Nichtsein, das unabhängig wäre, existiert nicht. (XXV. 8.)

Wenn das nirvāṇa als Nichtsein angenommen wird, so ist die Behauptung: „Das nirvāṇa ist unabhängig“ nicht angängig. Weshalb? Weil irgendwelches unabhängiges Nichtsein nicht existiert. Daher ist das nirvāṇa auch nicht Nichtsein.

Einwand: Als wie beschaffen ist denn aber jetzt das nirvāṇa zu bezeichnen?

Antwort:

> Kommendes und gehendes Sein (ājavajavībhāva), welches abhängig (upādāya) oder bedingt (pratītya) ist,
>
> Dieses, als nicht abhängig und nicht bedingt, wird als nirvāṇa gelehrt. (XXV. 9.)

Weil nicht in Verkehrtheiten befangenes (viparyāsa-adhigata) kommendes und gehendes Sein (bhāva), welches von Gruppen (skandha) abhängig oder (dadurch) bedingt ist, nicht von verkehrten Vorstellungen abhängig und (dadurch) bedingt ist, wird das Nichtentstehen von skandhas als nirvāṇa gelehrt. Ferner:

> Aufgeben von Entstehen und Vergehen hat der Lehrer verkündet.
>
> Deshalb ist das [97a] nirvāṇa nicht als Sein (bhāva), nicht als Nichtsein möglich (yujyate). (XXV. 10.)

Da von dem Erhabenen (bhagavān) auf diese Weise[1] Aufgeben von Entstehen und Vergehen verkündet ist, deshalb ist das nirvāṇa weder als existierendes Sein (bhāva) noch als nichtexistierendes Sein angängig. (yukta).

Einwand: Das nirvāṇa ist eben beides, Sein (bhāva) und Nichtsein (abhāva).

Antwort:

> Wenn nirvāṇa beides, Sein und Nichtsein, wäre,
>
> So wäre Sein und Nichtsein Erlösung (mokṣa), und das ist nicht möglich (yujyate). (XXV. 11.)

Wenn nirvāṇa beides, Sein und Nichtsein, wäre, so ist, weil dann Sein und Nichtsein verschieden (getrennt, vyatirikta) sind, das auch nicht möglich. Weil zwei sich einander widersprechende (paraspara-viruddha) (Zustände) nicht zu einer Zeit möglich sind. Ferner:

---

[1] Vermutlich ist anstatt „rnam pa las“ der tib. Ausgaben „rnam pa hdis“ zu lesen, vielleicht auch (nach frdl. Mitteilung von Herrn L. de la Vallée Poussin) „rnam par“. Nach letzterer Konjektur wäre „auf diese Weise“ zu tilgen.

Wenn nirvāṇa beides, Sein (bhāva) und Nichtsein (abhāva), wäre,

So wäre nirvāṇa nicht unabhängig, weil es von diesen beiden abhängig wäre. (XXV. 12.)

Wenn nirvāṇa beides, *[107 a]* Sein und Nichtsein, wäre, so wäre nirvāṇa nicht unabhängig, weil das nirvāṇa von beidem, Sein und Nichtsein, abhängig wäre. Da dies aber nicht erwünscht ist, so ist (die Behauptung): „nirvāṇa ist beides, Sein und Nichtsein" nicht richtig (yujyate). Ferner aus diesem Grunde auch ist es nicht richtig:

Wenn nirvāṇa beides, Sein und Nichtsein, ist,

So ist (doch) nirvāṇa nicht gewirkt (asaṃskṛta); Sein und Nichtsein sind gewirkt (saṃskṛta). (XXV. 13.)

Nirvāṇa kann nicht beides, Sein und Nichtsein sein. Weshalb? Weil, während nirvāṇa nicht-gewirkt (asaṃskṛta) ist, die beiden, Sein und Nichtsein, gewirkt (saṃskṛta) sind. Daher ist auch aus diesem besonderen Grunde (hetu-viśeṣa) [97 b] nirvāṇa nicht als beides, Sein und Nichtsein, möglich (yukta).

Einwand: Wenn nirvāṇa auch nicht beides, Sein und Nichtsein, ist, so ist das, an welchem diese beiden sind, nirvāṇa.

Antwort:

Wenn am nirvāṇa beide, Sein und Nichtsein, existieren,

So existieren diese beide an einem, wie Helligkeit und Finsternis. (XXV. 14.)

Am nirvāṇa sind beide, Sein und Nichtsein, auch nicht als existierend möglich. Weshalb? Weil diese zwei einander Entgegengesetzten (paraspara-viruddha) nicht an einem Ort zu einer Zeit zusammen (saha) sein können; wie z. B. Helligkeit und Finsternis. So (eig. „da", tatra) ist die Behauptung: „Wo beides, Sein und Nichtsein, existiert, das ist nirvāṇa" nicht richtig (yukta).

Einwand: nirvāṇa ist weder Sein noch Nichtsein.

Antwort:

Die Behauptung (eig. Lehre, tib. ston pa), weder Sein noch Nichtsein sei nirvāṇa,

Die würde erreicht werden, wenn Sein und Nichtsein erreicht wären. (XXV. 15.)

[107 b] Deine Behauptung: „nirvāṇa ist weder Sein noch Nichtsein" ist nicht angängig. Weshalb? „Weder Sein noch Nichtsein":

(eine solche) Verdeutlichung (añjanā, tib. gsal ba), Greifen (grahaṇa), sich mühendes Denken (vyavasāya-buddhi), dieses auch wird, wenn Nichtsein und Sein erreicht sind, erreicht; da Nichtsein und Sein nicht erreicht sind, deshalb ist auch (die Behauptung): „nirvāṇa ist weder Sein noch Nichtsein" nicht angängig. Ferner:

Wenn nirvāṇa nicht Sein, nicht Nichtsein ist,
Durch wen wird „Nicht Sein, nicht Nichtsein" verdeutlicht (ajyate, tib. mṅon byed)? (XXV. 16.)

Wenn nirvāṇa weder Sein noch Nichtsein ist, so existieren weder Sein noch Nichtsein. [98a] Weil diese (zwei) nicht existieren, durch wen wird „nirvāṇa ist weder Sein noch Nichtsein" verdeutlicht (ajyate), gekennzeichnet (lakṣyate), erfaßt (gṛhyate), erkannt (prajñapyate)? Daher ist (die Behauptung): „nirvāṇa ist weder Sein noch Nichtsein" auch nicht richtig (yukta).

Aus diesem Grunde auch ist nirvāṇa nicht angängig. Weshalb?

Der Erhabene wird nach dem nirvāṇa nicht als seiend verdeutlicht (ajyate), ebenso
Wird er nicht als nicht-seiend, oder als beides, oder als beides-nicht verdeutlicht. (XXV. 17.)

Wenn der Erhabene auch verharrt (bshugs, tiṣṭhamāna), wird er nicht als seiend verdeutlicht (ajyate), ebenso
Wird er nicht als nicht-seiend, oder als beides, oder als beides-nicht verdeutlicht. (XXV. 18.)

Weil der Erhabene (bhagavān) nach dem nirvāṇa (nirvṛta) oder verharrend (scil. in der Welt) nicht als seiend, oder als nicht-seiend, oder als beides, oder als beides-nicht verdeutlicht, gekennzeichnet, erfaßt, erkannt wird, deshalb wird das nirvāṇa auch nicht erkannt (prajñapyate). Weil dieses nicht ist, wessen sollte das nirvāṇa sein? *[108a]* Daher ist in jeder Weise auch (sarvathā' pi) das nirvāṇa nicht angängig. Ferner:

Es ist nicht irgendwelcher Unterschied des saṃsāra vom nirvāṇa,
Es ist nicht irgendwelcher Unterschied des nirvāṇa vom saṃsāra. (XXV. 19.)

Indem von dem Zusammenhang (santāna) der Gruppen (skandha) abhängig der Kreislauf (saṃsāra) erkannt wird (prajñapyate), so ist, wie wegen der Wesensleerheit (svabhāva-śūnyatā) dieser skandhas diese durchaus (atyanta) ohne Entstehens- oder Vergehenseigenschaft

(dharma) sind, von uns von Anfang an (āditaḥ) eben (eva) gelehrt; deshalb ist, weil alle dharmas (Objekte) in gleicher Weise nicht entstehen und nicht vergehen (anutpāda-anirodha-samatayā) auch nicht der geringste Unterschied des saṃsāra vom nirvāṇa. Wie auch nicht der geringste Unterschied des saṃsāra vom nirvāṇa ist, so [98b] ist auch nicht der geringste Unterschied des nirvāṇa vom saṃsāra.

> Die Grenze (koṭi) des nirvāṇa ist die Grenze des saṃsāra;
> Zwischen diesen beiden existiert auch nicht der geringste Unterschied. (XXV. 20.)

Da des nirvāṇa und des saṃsāra (Körperwanderung) Wirklichkeitsgrenze (bhūta-koṭi), Nichtentstehensgrenze (anutpāda-koṭi), Wirklichkeitsgrenzeerreichen (bhūtakoṭi-pratiṣṭhāna) in gleicher Weise nicht erfaßt werden (anupalabdhi-samatvena), existiert auch nicht irgendwelcher allergeringste Unterschied.

> Die Ansichten (dṛṣṭi) von „nach dem nirvāṇa", „Ende" usw., „ewig" usw.
> Sind abhängig von nirvāṇa, späterem Ende (aparānta) und früherem Ende (pūrvānta). (XXV. 21.)

Die Ansichten, daß der Tathāgata nach der Vernichtung (paraṃ nirodhāt) ist, nicht ist, (zugleich) ist und nicht ist, weder ist noch nicht ist, und die Ansichten, die Welt habe ein Ende, die Welt habe nicht ein Ende, die Welt habe und habe nicht ein Ende, die Welt habe weder, noch habe sie nicht ein Ende, und die Ansichten, die Welt sei ewig, die Welt sei nicht ewig, die Welt sei ewig und nicht ewig, die Welt sei weder ewig noch nicht-ewig, *[108b]* diese sind der Reihenfolge entprechend (yathā-kramam) von nirvāṇa, dem späteren Ende und dem früheren Ende abhängig. So:

> Wenn alle dharmas (Objekte) leer sind, was ist mit Grenze? was ist ohne Grenze?
> Was ist mit und ohne Grenze? was ist weder mit noch ohne Grenze? (XXV. 22.)
> Was ist eben dieses? was ist anderes? was ist ewig? was ist nicht-ewig?
> Was ist beides, ewig und nicht-ewig? Was ist auch beides nicht? (XXV. 23.)

Alles Wahrgenommene (tib. dmigs pa) ist erloschen (eig. beruhigt), die Entfaltung (prapañca) ist still (und) ruhig.
Nicht ist irgendwo irgendwem durch Buddha der dharma (Lehre) dargelegt worden (deśita). (XXV. 24.)

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der [99a] als die Prüfung des nirvāṇa bezeichnete

Fünfundzwanzigste Abschnitt.

Sechsundzwanzigster Abschnitt.

Die zwölf Glieder (dvādaśāṅga).

Einwand: Nachdem durch dich nach der Lehre (samaya) des Mahāyāna die Einführung (eig. Eingang, avatāra) in den höchsten Sinn (paramārtha) dargelegt ist, möge jetzt durch dich nach der Lehre der śrāvakas (d. h. des Hīnayāna) die Einführung in den höchsten Sinn gelehrt werden.

Antwort:

Die drei Arten von Wirkungen (saṃskāra), welche der durch Nichtwissen (avidyā) Verhüllte der Wiedergeburt wegen (punarbhavāya) herbeiführt,

Durch diese Taten (karma) geht er die Gänge (sc. der Wiedergeburt, gati). (XXVI. 1.)

Durch Wirkungen (saṃskāra) bedingtes Bewußtsein (vijñāna) tritt in den Gängen (gati) ein;

Nachdem Bewußtsein eingetreten ist, wird Name-und-Form erzeugt (eig. eingeträufelt, niṣicyate). (XXVI. 2.)

Nachdem Name-und-Form erzeugt ist, entstehen die sechs Sinnesgebiete (āyatana);

Abhängig von den sechs Gebieten (āyatana) entsteht Berührung (sparśa). (XXVI. 3.)

Von Auge, rūpa (visuelle Erscheinung) und Zusammenfassung (samanvāhāra, tib. draṅ ˌbyed) abhängig entsteht eben (scil. Bewußtsein?);

So entsteht abhängig von Auge (cakṣuḥ, tib. mig) und visueller Erscheinung (rūpa) das Bewußtsein (vijñāna). (XXVI. 4.)

Das Zusammentreffen (saṃnipāta) von Auge, rūpa und Bewußtsein, (dieser) drei,

Ist Berührung (sparśa); aus dieser Berührung entsteht Empfindung (vedanā). (XXVI. 5.)

Durch Empfindung (vedanā) bedingt ist Verlangen (tṛṣṇā), zum Zwecke der Empfindung (vedanārtham) wird verlangt;

Wenn verlangt wird, wird das vierfache Annehmen (upādāna) angenommen. (XXVI. 6.)

Wenn Annehmen (upādāna) existiert, so *[109 a]* geht das Dasein des Annehmers (upādātṛ) hervor;

Wenn der Annehmer nicht existierte, so wäre Erlösung, nicht Dasein (bhava). (XXVI. 7.)

Dieses Dasein sind auch die fünf Gruppen (skandha); aus dem Dasein entsteht Geburt (jāti),

Alter und Tod, Schmerz, Wehklagen (paridevanā), Leid (duḥkha), (XXVI. 8.)

Unlust (daurmanasya) und Erregungen (upāyāsa, tib. hkhrug pa), diese gehen aus Geburt hervor.

So entsteht ausschließlich (kevala) diese Anhäufung (skandha) von Leid (duḥkha). (XXVI. 9.)

Daher wirken die Verständigen (vidvant) nicht die Wirkungen (saṃskāra), den Ursprung der Körperwanderung (saṃsāra);

Deshalb wirkt der Unverständige, nicht der Verständige, da er die wirkliche Beschaffenheit (eig. Dasheit, tattva) sieht. (XXVI. 10.)

Wenn Nichtwissen (avidyā) zerstört ist, entstehen auch nicht die Wirkungen (saṃskāra).

Die Zerstörung des Nichtwissens ist aber [99 b] Erkenntnis infolge von Wandel in der Dasheit.[1] (XXVI. 11.)

Wenn dieses und jenes zerstört ist, tritt dieses und jenes nicht hervor (abhipravartate).

Diese Leidanhäufung (duḥkha-skandha) wird so ausschließlich (kevala) völlig (samyak) zerstört. (XXVI. 12.)

Toren (bāla), durch Nichtwissen (avidyā) bedeckt, wirken zum Zwecke der Wiedergeburt (punar-bhavāya) als Wirkungen (saṃskāra) von Hölle (naraka) usw. drei Arten von Wirkungen (saṃskāra), mit Leib (kāya), Rede (vāk) und Geist (manas). Wie die gewirkten (abhisaṃskṛta) günstigen (kuśala) und ungünstigen (akuśala) Taten (karma) große, mittlere und kleine sind, durch solche geht er in den

---

[1] ma rig hgags par gyur pa ni | çes pa de ñid bsgoms pas so ||.

Gängen (gati) der Hölle (naraka) usw. Wie da das durch Wirkungen (saṃskāra) bedingte Bewußtsein (vijñāna) in den (Daseins-) Gängen (gati) eintritt (avatarati), wird Name-und-Form (nāma-rūpa) erzeugt (niṣicyate). Wenn Name-und-Form (nāma-rūpa) erzeugt ist, so entsteht aus dem erzeugten Name-und-Form die sechs Sinnesgebiete (āyatana). Durch die sechs āyatanas bedingt, entsteht aus diesen Berührung. Der Entstehensvorgang (utpāda-krama) dieser Berührung (sparśa) ist aber dieser. Bedingt durch Auge (cakṣuḥ), rūpa (Erscheinung) und Geistestätigkeit (manasikāra) entsteht (sc. sie) eben. Indem so bedingt von Name-[1] und- Form Bewußtsein (vijñāna) entsteht, so ist das Zusammentreten (saṃnipāta) der drei, Auge (cakṣuḥ, tib. mig), rūpa (Erscheinung) und Bewußtsein (vijñāna) Berührung. Aus dieser Berührung geht Empfindung (vedanā) hervor. Durch Empfindung bedingt ist Verlangen (eig. Durst, tṛṣṇā); der Empfindung halber wird verlangt. *[109b]* Wenn Verlangen (tṛṣṇā) ist, werden die vier Arten von Annehmen (upādāna) angenommen. Wenn Annehmen (upādāna) existiert, so geht das Dasein (bhava) des Annehmers hervor. Wenn das Annehmen nicht existiert, so ist Erlösung, und dessen Dasein (bhava) wird nicht mehr entstehen[2]; weil er mit Annehmen behaftet (sopādāna) ist, deshalb geht dessen Dasein (bhava) hervor. Dieses Dasein ist auch als die fünf Gruppen (skandha) zu verstehen. Aus Dasein aber geht Geburt hervor. Aus Geburt entstehen Alter und Tod, Kummer (śoka), Wehklagen (paridevanā), [100 a] Leid (duḥkha), Unlust (daurmanasya) und Erregungen (upāyāsa). So entsteht diese Anhäufung von Leid, Ansammlung von Leid isoliert (kevala, ausschließlich), unvermischt (amiśra). Deshalb wirken Verständige nicht Kreislaufursprungswirkungen (saṃsāra-mūla-saṃskāra). Wenn daher auch Unverständige Täter von Wirkungen sind, so sind es nicht die Verständigen. Weshalb? Weil sie die tatsächliche Beschaffenheit (eig. Dasheit, tattva) schauen. Wenn da Nichtwissen (avidyā) zerstört ist, enstehen auch nicht die Wirkungen (saṃskāra). Zerstörung des Nichtwissens aber ist infolge des Wandelns im Wandel (bhāvanā) in eben diesem Wissen (jñāna) der zwölf Glieder (dvādaśāṅga) und infolge des

---

[1] Beide Ausgaben „miṅ" (nāma), nicht „mig".

[2] dehi srid pa hbyuṅ bar mi hgyur ba shig na | gaṅ gi phyir ñe bar len pa daṅ bcas pa dehi phyir . . . .

Lehrens derselben. Wenn diese und jene Daseinsglieder (bhavāṅga) zerstört sind, treten diese und jene Daseinsglieder nicht hervor. So vergeht die Leidanhäufung, Leidansammlung isoliert (kevala, ausschließlich), unvermischt wahrhaftig (samyak), vergeht vollständig (tib. gtan, atyantam); wie verbrannter Same. Die Einführung (avatāra) in diese zwölf Glieder des Daseins (bhavāṅga) ist ausführlich aus den Sūtras und dem Abhidharma zu ersehen (adhigantavya). Nur abgekürzt (samāsataḥ, zusammengefaßt) wird sie hier dargelegt.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung der zwölf Glieder bezeichnete

Sechsundzwanzigste Abschnitt.

Siebenundzwanzigster Abschnitt.
Die Ansichten (dṛṣṭi).

Einwand: Lehre du (jetzt), daß die Arten von Ansichten (dṛṣṭi), die von der dem śrāvaka-yāna entsprechenden (anurūpa) *[110 a]* Sūtra-Lehre (sūtrānta) abhängig sind, nicht angehen (asambhava)!

Antwort:

Die Ansichten: „In vergangener Zeit wurde ich", „wurde ich nicht", „die Welt ist ewig" usw., diese sind auf frühere Grenze (purvānta) bezüglich. (XXVII. 1.)

Die Ansichten: „In einer anderen zukünftigen Zeit werde ich werden", „werde ich nicht werden", „die Welt ist mit Ende", diese sind auf späteres Ende (aparānta) [100 b] bezüglich. (XXVII. 2.)

In dem „Alle Geschwüre beseitigendes Buch" (sarvāsrava-niyāmaka-paryāya) genannten sūtra ist gesagt: „Ich wurde (tib. byuṅ bar gyur, abhūvam) in vergangener Zeit (atītam adhvānam)", „Ich wurde nicht in vergangener Zeit". Aus diesem Grund sind die Ansichten, daß die Welt ewig ist usw., auf ein früheres Ende (anta, Grenze) bezüglich. „Ich werde in anderer zukünftiger Zeit werden", „Ich werde nicht in anderer zukünftiger Zeit werden": aus diesem Grunde sind die Ansichten, daß die Welt ein Ende hat usw., auf ein späteres Ende bezüglich (samāśrita). Diese (scil. Ansichten) aber sind nicht angängig. Wenn (gefragt wird), aus welchem Grunde (vidhi), so ist zu antworten:

„In vergangener Zeit wurde ich": das ist nicht angängig. Was in früherer Zeit wurde, das ist eben nicht dieses. (XXVII. 3.)

„Das eben ist Selbst (ātman)" — dann wäre das Angenommene (upādāna) verschieden.

Losgelöst vom Angenommenen (upādāna), welches ist dein Selbst (ātman)? (XXVII. 4.)

Wenn angenommen (eig. getan) wird: „Von Angenommenem (upādāna) losgelöstes Selbst existiert nicht",

Dann ist, wenn das Angenommene (upādāna) eben das Selbst ist, dein Selbst (ātman) nicht. (XXVII. 5.)

Das Angenommene (upādāna) ist nicht das Selbst (ātman), denn jenes ist entstehend und vergehend.

Wie sollte das Angenommene (upādāna) Annehmer (upādātṛ) werden? (XXVII. 6.)

Das Selbst (ātman) ist nicht als verschieden (eig. anderes) von dem Angenommenen (upādāna) angängig.

Wenn verschieden, müßte es ohne Angenommenes (upādāna) erfaßt werden, es wird aber nicht erfaßt. (XXVII. 7.)

So ist es nicht ein anderes als das Angenommene (upādāna), es ist aber auch nicht das Angenommene,

Das Selbst ist nicht ohne Angenommenes, auch ist es keine Bestimmtheit (niścaya, tib. ṅes), daß es nicht ist. (XXVII. 8.)

„Das Selbst (ātman) wurde (eig. „entstand") in früherer vergangener Zeit" *[110 b]* ist nicht angängig. Wenn (gefragt wird,) weshalb? Weil, was in früheren Geburten (janman) wurde (abhūt), das eben nicht gegenwärtiges Selbst ist. Wenn da (jemand) meint: „Wenn, was in früheren Geburten wurde, das eben gegenwärtiges Selbst wäre, welcher Fehler wäre deshalb?", so ist zu antworten: [101 a] Wenn das, was in früheren Geburten wurde, das eben gegenwärtiges Selbst wäre, so wäre es eben nicht getrennt (vyatirikta) von Angenommenem (upādāna); wenn ferner auch es von Angenommenem (upādāna) getrennt wäre, so würde ohne Angenommenes (upādāna) auch das Selbst (ātman) existieren. Kann nun dein Selbst (ātman) als losgelöst von Angenommenem (upādāna) bezeichnet (eig. gesagt) werden? Wir aber wissen, daß es auf alle Arten (sarvathā' pi) nicht angängig ist. Wenn da (jemand) meint: „Ein von Angenommenem losgelöstes Sein existiert nicht", deshalb (heißt es) jetzt: „Entweder ist das Angenommene (upādāna) das Selbst, oder dein Selbst existiert nicht". „Das Angenommene (upādāna) ist Selbst (ātman)": das auch ist nicht angängig. Weshalb? Weil, da dieses Angenommene (upādāna) werdend und vergehend ist, es (scil. ātman) entstehen und vergehen würde. So ist aber nicht die Eigenschaft (eig. Kennzeichen, lakṣaṇa) des Selbstes (ātman). Ferner: Wie würde, was Angenommenes (upādāna) ist, Annehmer

(upādātṛ) sein? Weil viele Fehler zutreffen würden (scil. ist es nicht möglich).

Wenn da (jemand) meint: „Vom Angenommenen (upādāna) ist der Annehmer (upādātṛ) verschieden (eig. anderer)", so ist zu antworten: „Das Selbst ist nicht als verschieden vom Angenommenen angängig". Wenn es verschieden wäre, so würde es auch ohne Angenommenes (upādāna) durch die Sinne des Auges usw. wahrgenommen werden können. Weil es nicht wahrgenommen wird (sc. ist es nicht so).

So ist das Selbst weder vom Angenommenen (upādāna) verschieden, noch ist es eben das Angenommene, noch ist es ohne Angenommenes, noch ist es irgendwie als nicht-seiend bestimmt. Daher ist durch *[111a]* diese Überlegung (der Satz): „Ich (ātman) wurde (entstand) in früherer Zeit" nicht angängig. Jetzt:

> „In vergangener Zeit wurde ich nicht": das auch ist nicht angängig.
>
> Was in früheren Geburten wurde, von dem ist dieses nicht verschieden. (XXVII. 9.)
>
> Wenn dieser ein anderer wäre, [101 b] so würde er auch ohne jenen entstehen;
>
> So eben verharrend (eig. stehend) würde er als unsterblich (amṛta) geboren werden. (XXVII. 10.)
>
> Vernichtung (eig. Abschneiden, uccheda), Schwinden der Taten (karma), die durch andere gewirkte Taten
>
> Würden durch andere genossen (paribhukta) werden: dieses und anderes würde eintreten. (XXVII. 11.)
>
> Auch ohne geworden zu sein, wird er: hier würde der Fehler eintreten,
>
> Daß das Selbst (ātman) geschaffen (kṛtaka) und das Gewordene (saṃbhūta) grundlos (ahetuka) wäre. (XXVII. 12.)

Nun ist auch (die Behauptung): „In früher vergangener Zeit wurde ich nicht" nicht angängig. Weshalb? Weil dieser von dem, der in früheren Geburten (janma) wurde, nicht verschieden (eig. anderer) ist. Wenn dieser ein anderer wäre, so würde auch ohne jenen dieser entstehen. Ferner: Wenn jener so früher (pūrvaṃ) da wäre, so würde auch dieser da als ungestorben (amṛta) geboren werden. Dann würden da viele Fehler wie Vernichtung (eig. „Abschneiden"), Schwinden von Tat (karma), das Genießen von karma,

das durch andere gewirkt ist, durch andere usw. eintreten (prasajyeran). Ferner: nicht gewesenes (abhūtvā, tib. „aus nicht-gewordenem“) Selbst (ātman) würde entstehen (sambhava). Da aber eines schon gewesenen (tib. „gewordenen“) Selbstes Entstehen nicht ist, so würden hier auch die Fehler, daß das Selbst geschaffen (kṛtaka) und das Gewordene grundlos wäre, eintreten: das aber ist nicht erwünscht. Deshalb ist durch diese Überlegung (die Behauptung): „Das Selbst (ātman) war nicht in vergangener Zeit“ auch nicht richtig.

So sind die auf Vergangenheit bezüglichen Ansichten:
„Das Selbst (ātman) war“, „Das Selbst war nicht“,
„beides“, „nicht-beides“, diese sind nicht angängig.
(XXVII. 13.)

Wenn so überlegt wird (parikalpyamāne), sind die auf die vergangene Zeit bezüglichen Ansichten: „Das Selbst war in vergangener Zeit“, *[111 b]* „Das Selbst war nicht in vergangener Zeit“, „Das Selbst war und war nicht in vergangener Zeit“, „Das Selbst war weder, noch war es nicht in vergangener Zeit“ [102 a] nicht angängig. Jetzt:

Die Ansichten: „In anderer zukünftiger Zeit werde ich sein“, „werde ich nicht sein“
Sind gleich (den auf die) vergangene Zeit (bezüglichen).
(XXVII. 14.)

Die auf zukünftige Zeit bezüglichen Ansichten: „Ich (oder „Selbst“) werde in anderer, zukünftiger Zeit sein“, „Ich werde in anderer, zukünftiger Zeit nicht sein“, diese sind als der vergangenen Zeit gleich zu verstehen. Die bei der vergangenen Zeit angeführten (codita) Fehler sind auch hier besonders (viśeṣataḥ) zu erkennen (upagantavya). Ferner:

Wenn dieser deva dieser Mensch (manuṣya) wäre, so wäre Ewigkeit (śāśvata).
Der deva wäre unentstanden, weil bei Ewigem nicht Entstehen ist. (XXVII. 15.)

Wenn dieser deva eben dieser Mensch wäre, so wäre Ewigkeit. Ferner wäre auch der deva unentstanden. Weshalb? Weil bei Ewigem nicht Entstehung ist. Weil, was deva ist, das eben nicht Mensch ist, und auch der deva nicht unentstanden ist, deshalb ist nicht Ewigkeit.

Wenn vom deva der Mensch verschieden (eig. anderer) ist, so wäre der Mensch nicht-ewig.

Wenn deva und Mensch verschieden (eig. anders) sind, so ist nicht Zusammenhang (santāna) möglich. (XXVII. 16.)

Wenn vom deva der Mensch verschieden ist, so wäre der Mensch nicht-ewig. Da aber infolge des Zusammenhangs Verschiedensein (eig. Anderssein) des Menschen vom deva nicht angeht, deshalb ist nicht Nicht-ewig(keit).

Wenn die eine Seite (tib. phyogs) deva wäre, die andere (eig. eine) Seite aber Mensch wäre,

So ist, weil er ewig und nicht-ewig wäre, das auch nicht angängig. (XXVII. 17.)

Wenn eine Seite deva wäre, eine Seite Mensch wäre, so wäre er zugleich *[112a]* ewig und nicht-ewig. Weil so das Selbst als zweifaches nicht angängig ist, deshalb ist es nicht zugleich ewig und nicht-ewig.

Wenn es als beides, ewig und nicht-ewig, erreicht würde,

So würde es nach Belieben (auch) als nicht ewig (und) als nicht nicht-ewig [102b] erreicht werden. (XXVII. 18.)

Wenn es als beides, ewig und nicht-ewig, erreicht würde, dann würde nach Belieben es auch als „weder ewig noch nicht-ewig" erreicht werden. Weil diese beiden, ewig und nicht-ewig, nicht erreicht werden, deshalb wird auch „weder ewig noch nicht-ewig" nicht erreicht.

Wenn irgendwer, irgendwoher gekommen, irgendwohin ginge,

So wäre, weil dann kein Anfang wäre, (er) ewig, und das auch ist nicht (sc. richtig). (XXVII. 19.)

Wenn irgend ein Sein (bhāva), von irgendeinem Orte (deśa) hergekommen, irgendwohin ginge, so wäre es, weil da kein Anfang wäre, ewig. Da, wenn mit Verständnis (prajñā) gesucht, irgendwelches Sein, von irgendeinem Orte hergekommen, irgendwohin gehend, so beschaffenes (tathāvidha) irgendwelches Sein (bhāva) nicht existiert, deshalb ist da auch nicht Anfangslosigkeit (anāditvam).

Wenn irgendwelches Ewige nicht existiert, welches Nicht-Ewige sollte existieren?

Diese beiden, Ewiges und Nicht-Ewiges, sind ausgeschlossen (tiraskṛta). (XXVII. 20.)

Wenn so, mit Verständnis gesucht, irgendwelches ewige Sein (bhāva) nicht existiert, welches Nicht-Ewige sollte existieren? Welches zugleich Ewige und Nicht-Ewige, weder Ewige noch Nicht-Ewige sollte existieren? So sind diese auf eine frühere Grenze (purvānta) bezüglichen (āśrita) vier (sc. Ansichten) von ewig, nicht-ewig usw. nicht angängig.

[112b] Wie die auf eine spätere Grenze (aparānta) bezüglichen vier Ansichten von „endlich", „unendlich" usw. nicht angängig sind, ist jetzt darzulegen. Wenn (gefragt wird,) wie? so ist die Antwort:

> Wenn die Welt endlich wäre, wie wäre eine jenseitige Welt?
> Wenn die Welt unendlich wäre, wie wäre eine jenseitige Welt? (XXVII. 21.)

„Die Welt ist endlich" ist [103a] nicht angängig. Weshalb? Weil, wenn die Welt endlich wäre, eine jenseitige Welt (paraloka) nicht existieren würde. Weil auch eine jenseitige Welt existiert, deshalb ist (der Satz) „Die Welt ist endlich" nicht angängig. „Die Welt ist ohne Ende" ist auch nicht angängig. Weshalb? Weil, wenn die Welt ohne Ende wäre, dann eine jenseitige Welt nicht existieren würde. Da eine jenseitige Welt auch existiert, deshalb ist (der Satz) „Die Welt ist ohne Ende" auch nicht angängig. Wenn (gefragt wird), warum beides nicht angängig ist, so ist zu antworten (vaktavya):

> Weil dieser Zusammenhang (santāna) der Gruppen (skandha) dem Licht einer Lampe gleich ist,
> Deshalb ist Endlichkeit und Unendlichkeit nicht richtig. (XXVII. 22.)

Weil dieser Zusammenhang der skandhas gleich dem Licht einer Lampe (dīpa) infolge der Vereinigung (sāmagrī) von Ursachen und Bedingungen (hetu-pratyaya) entsteht, deshalb ist (der Satz) „Die Welt ist endlich" und „Die Welt ist unendlich" nicht richtig. Wenn (gefragt wird), warum es nicht richtig ist, so ist da zu antworten:

> Wenn die früheren (sc. skandhas) verschwänden (bhajyeran), (und) von diesen skandhas abhängig
> Jene skandhas nicht entständen, so wäre die Welt endlich. (XXVII. 23.)
> Wenn die früheren nicht verschwänden, (und) von diesen skandhas abhängig
> Jene skandhas nicht entständen, so wäre die Welt unendlich. (XXVII. 24.)

Wenn die früheren skandhas verschwänden, (und) von diesen skandhas abhängig jene anderen skandhas nicht entständen, so würde die Welt endlich sein. Weil es nicht so ist, deshalb ist (der Satz) „Die Welt ist endlich" nicht angängig. Wenn die früheren skandhas nicht verschwänden, (und) von diesen skandhas *[113a]* abhängig jene späteren (uttara) skandhas nicht entständen, so würde die Welt unendlich sein. Weil es nicht so ist, deshalb ist auch (der Satz) „Die Welt ist ohne Ende" nicht angängig. Auch ist vom ehrwürdigen (bhadanta) [103b] Aryadeva gesagt:

> „Das Entstehen (sambhava, tib. hbyuṅ ba) des Hörers, des zu Hörenden und des Sprechers ist außerordentlich schwierig (sc. zu erfassen, atidurlabha).
>
> Deshalb ist in den sūtras der Kreislauf (saṃsāra) nicht endlich, nicht unendlich."

Nun ist auch (der Satz) „Die Welt ist zugleich endlich und unendlich" nicht angängig. Weshalb?

Antwort:

> Wenn eine Seite (deśa, tib. phyogs) endlich, eine Seite unendlich wäre,
>
> So wäre die Welt endlich und unendlich; das auch ist nicht angängig, (XXVII. 25.)

Wenn eine Seite endlich, eine Seite unendlich wäre, so würde die Welt zugleich endlich und unendlich sein. Da so ein Sein (bhāva) zwei Wesen (svabhāva) hätte, ist das nicht angängig.

> Wie sollte die eine Seite des Annehmers (upādātṛ) verschwinden,
>
> Eine Seite nicht verschwinden? So ist das nicht richtig. (XXVII. 26.)
>
> Wie sollte eine Seite des Angenommenen (upādāna) verschwinden,
>
> Eine Seite nicht verschwinden? So ist das auch nicht richtig. (XXVII. 27.)

Aus dem Grunde, daß eine Seite des Annehmers (upādātṛ) schwindet, eine Seite nicht schwindet, ist, weil (sc. zugleich) Ewiges und Nicht-Ewiges nicht existiert, das auch nicht richtig. Auch auf die Weise, wie eine Seite des Angenommenen (upādāna) schwindet, eine Seite nicht schwindet, ist, weil (sc. zugleich) Ewiges und Nicht-Ewiges nicht eben angängig ist, das auch nicht richtig. Weil so

Zweiheit des Wesens eines Seins (bhāva, Dinges) nicht angängig ist, deshalb ist (der Satz) „Die Welt ist zugleich endlich und unendlich" nicht richtig.

Nun ist auch (der Satz) *[113b]* „Die Welt ist weder endlich noch unendlich" nicht angängig. Wenn (gefragt wird,) weshalb? so ist zu antworten:

> Wenn [104a] beides, endlich und unendlich, erreicht würde,
>
> So würde nach Belieben auch „weder endlich noch unendlich" erreicht werden. (XXVII. 28.)

Wenn diese beiden, endlich und unendlich, erreicht wären, so würde nach Belieben auch dieses: „Weder endlich noch unendlich" erreicht werden. Weil diese beiden endlich und unendlich nicht erreicht werden, so ist auch (der Satz) „Weder endlich noch unendlich" nicht erreicht. So sind durch diese Überlegung die auf ein späteres Ende bezüglichen vier (Sätze) „endlich", „unendlich" usw. nicht angängig.

> Oder wo, wessen, wodurch (und) wie würden auch, wegen der Leerheit aller Dinge (bhāva),
>
> Die Ansichten des Ewigen usw. entstehen? (XXVII. 29.)

Oder auch, weil alle Dinge (bhāva) leer sind, an welchem Orte, zu welcher Zeit, an welchem Sein (bhāva) würden welche Ansichten aus welchem Grunde entstehen?

> Der, von Mitleid (anukampā) ergriffen, zum Zwecke des Aufgebens aller Ansichten (dṛṣṭi)
>
> Die vortreffliche Lehre (saddharma) lehrte, vor ihm, Gautama, beuge ich mich. (XXVII. 30.)

Der, von Mitleid ergriffen, zum Zwecke des Aufgebens aller Ansichten die treffliche Lehre (saddharma) lehrte, vor ihm, dem erhabenen Buddha, dem überaus Wunderbaren (atyadbhuta), durch den Verstand nicht zu Durchdringenden (cetasā avyāpya), Unvergleichlichlichen, Unermeßlichen, dem Śrī Gautama, und (zwar) als einzigem, beuge ich mich. Wie der Bodhisattva Rāma (?tib. dgah byed).

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung der Ansichten (dṛṣṭi) bezeichnete

Siebenundzwanzigste Abschnitt.

Varianten der Ausgaben von Potala (Lhasa) und Peking.

Potala Ausgabe:	Peking Ausgabe:
$29b_3$ de daṅ bdag gi	$34a_7$ de daṅ de dag gi
$29b_5$ Nach „don tha dad pa ma yin pa“ fehlt:	$34b_3$ don gcig ma yin pa
$30a_2$ tshig brgyad po	$35a_2$ tshig brgya po
$30a_3$ hdir smras ma	$35a_3$ hdir smras pa
$30a_4$ pha rol tu phyin pa las	$35a_4$ pha rol tu phyi ba las
$30a_7$ de ni mi hgyur	$35a_7$ de ni mi hgyur ro
$30a_7$ hgags pahi chos	$35b_1$ sems hgag pahi chos
$30b_1$ hgags pa gaṅ med pa	$35b_2$ hgags pa gaṅ yin pa
$30b_2$ hgag pa yed (sic) pahi	$35b_3$ hgag pa med pahi
$30b_2$ chad pa med pa shes bya bahi	$35b_4$ chad pa shes bya bahi
$30b_2$ gcod pa daṅ hbral bar	$35b_4$ gcod pa daṅ hbrel par
$30b_3$ chad par gyur pa	$35b_5$ chad par hgyur ba
$30b_3$ chad pa daṅ hbral par	$35b_6$ chod pa daṅ hbrel par
$31a_7$ kun tu bsgrub las	$36b_6$ kun tu bsgrub pas
$31b_2$ hgal ba la sogs	$36b_8$ hgag pa la sogs
$31b_4$ kha chig par hgyur ba	$37a_4$ kha tshig par hgyur ba
$31b_5$ miṅ can gyi med yaṅ	$37a_5$ miṅ can gyi miṅ yaṅ
$31b_6$ Nach „de gñis“ fehlt:	$37a_7$ gcig pa ñid daṅ
$31b_7$ rtog pas	$37b_1$ rtogs pas
$32a_1$ dgag pa la sogs	$37b_1$ hgag pa la sogs
$32b_7$ hoṅ ba med de	$38b_5$ hoṅ ba med do
$33a_2$ daṅ poho	$38b_8$ daṅ paho
$33a_5$ hgah yod do	$39a_3$ hgah yaṅ ṅo

Potala Ausgabe:	Peking Ausgabe:
$33a_6$ shes bya bahi don te	$39a_4$ shes bya bahi don to
$33b_{4/5}$ bdag gis dṅos po	$39b_5$ bdag gi dṅos po
$33b_6$ de daṅ bdag gis	$39b_7$ de daṅ de dag gis
$34a_2$ bya ba daṅ ldan pa ham bya ba daṅ mi ldan pa yin graṅ na	$40a_4$ bya ba daṅ ldan pa yin graṅ na
$34a_5$ ji ltar mi hgyur te	$40a_7$ ji ltar hgyur te
$34a_6$ mi hthad do	$40a_8$ mi hthad de
$34b_1$ sgrub par mi byed	$40b_4$ sgrub par mi bye
$34b_4$ gaṅ gi phyir de lta yin pa dehi phyir	$41a_1$ gaṅ gi phyir
$35a_2$ raṅ byuṅ yin las	$41a_8$ ran byuṅ min las
$35a_4$ rab tu brtags nas	$41b_2$ rab tu brtags na
$35a_6$ ga las hjig med las	$41b_4$ ga las hjigs med las
$35a_7$ ma soṅ la haṅ	$41b_6$ ma soṅ ba lahaṅ
$36a_2$ de ni mi hthad do	$42b_2$ de ni mi hthad de
$36a_4$ re shig	$42b_5$ re çig
$36a_5$ de gñis las	$42b_6$ da gñis las
$36b_3$ hgro ba po hgyur nas	$43a_5$ hgro ba por hgyur nas
$36b_4$ ma soṅ ba yaṅ	$43a_7$ ma soṅ ba la yaṅ
$36b_6$ med ciṅ yod pa yaṅ	$43b_1$ med ciṅ soṅ ba yaṅ
$36b_7$ soṅ ba daṅ dgom pa	$43b_2$ soṅ ba daṅ bgom pa
$36b_7$ rnam par brtags pa	$43b_3$ rṇam par brtag pa
$37b_2$ rnam brtag pa	$44a_7$ rnam brtag na
$37b_4$ hgro bar mṅon	$44b_3$ hgro bor mṅon
$37b_5$ hgro ba po mthoṅ ba	$44b_4$ hgro ba por mthoṅ ba
$37b_5$ hgro ba po hgro bar	$44b_4$ hgro ba po de hgro bar
$37b_7$ hgro daṅ hgro por	$44b_6$ hgro daṅ hgro po daṅ
$38a_2$ hjug bsdu ba	$45a_1$ mjug bsdu ba
$38a_3$ brtag pa	$45a_2$ btag pa
$38a_7$ bgom pa yaṅ	$45a_8$ bgom pa yis
$38b_1$ nus pa ma yin te	$45b_1$ dus pa ma yin te
$38b_2$ ma lta ba	$45b_4$ mi lta ba
$38b_5$ da ni rig pa ma yin no	$45b_7$ de ni rig pa ma yin no
$39b_1$ hon na da	$46b_5$ ho na da
$39b_4$ rgyu daṅ hthad par	$46b_8$ rgyu yaṅ hthad par
$39b_6$ de ltar yin pa	$47a_3$ de lta yin pa

Potala Ausgabe:	Peking Ausgabe:
39b$_6$ rnam par bstag	47a$_3$ rn̊am par brtag
39b$_7$ yoṅs su brtags pa rnam pa	47a$_4$ yoṅs su brtags na rnam pa
40a$_1$ hthad par ma yin no	47a$_5$ hthad pa ma yin no
40a$_2$ tshor daṅ	47a$_7$ tshor daṅ
40a$_3$ tsa na ga kahi	47a$_8$ tsa nag kahi
40a$_5$ skyon btags min	47b$_3$ skyon btags yin
40a$_7$ blta bar bya ste	47b$_5$ blta bya ste
40a$_7$ brtag pa	47b$_6$ btag pa
40b$_1$ namkhah mtshan ñid kyis	47b$_7$ nam mkhahi mtshan ñid kyi
40b$_2$ sṅa rol na	47b$_8$ snar gyur na
40b$_3$ hgyur bas yaṅ	48a$_1$ hgyur bas de yaṅ
40b$_4$ hbru ma de bshin no	48a$_3$ hbru mar bshin no
40b$_6$ mtshan par gyur pa	48a$_6$ mtshon par gyur pa
41a$_1$ do na	48b$_1$ don
41a$_1$ rka lag spom shiṅ	48b$_1$ rkan lag sbom shiṅ
41a$_2$ mtshan ñid daṅ	48b$_2$ mtshan ñid kyaṅ
41a$_4$ gshi yod par	48b$_5$ gshi hthad par
41a$_5$ hthad par ma yin na	48b$_5$ hthad par ma yin no
41a$_5$ yoṅs su brtag na	48b$_5$ yoṅs su btags na
41a$_5$ hthad pa ma yin na	48b$_6$ hthad pa ma yin no
41a$_6$ dṅo na(?)	48b$_7$ sṅon du
41b$_1$ hdir bçad pa	49a$_1$ hdir smras pa
41b$_2$ gaṅ gis dños daṅ	49a$_3$ gaṅ gis dṅos po
41b$_5$ blo chuṅ gaṅ dag	49a$_7$ blo chun du gaṅ dag
42a$_6$ bsam par bya ste	50a$_2$ bsams par bya ste
42b$_1$ brtag pa ñid du	50a$_5$ rtag pa ñid du
42b$_5$ lhan cig ñid brtog na	50b$_3$ lhán cig ñid du rtog na
42b$_6$ grub par mi hgyur ro	50b$_3$ hgrub par mi hgyur ro
42b$_7$ Nach hdod chags ist „chags“ zu ergänzen.	50b$_4$: dsgl.
42b$_7$ yoṅs sa su	50b$_5$ yoṅs su rtog
43a$_2$ rigs pa ma yin no	50b$_7$ rigs ma yin no
43b$_1$ hdir bçad pa	51a$_7$ hdir smras pa
43b$_2$ gyur pas	51a$_8$ hgyur bas
43b$_3$ hjig pa dag med na skye ba	51b$_2$ hjig pa dag med skye ba

Potala Ausgabe:		Peking Ausgabe:	
43b7	phan tshun mtshuṅs pa	51b7	phan tshun mi mthun pa
43b7	tshogs par ji ltar	51b7	tshogs par ltar
44a1	hjig pa rnams la hdus byas	51b8	hjig pa rnams la byas hdus byas
44a2	hjigs pa rnams	52a2	hjigs pa rnams
44a2	hdus byas kyaṅ	52a3	hdus kyaṅ
44b1	hji pa daṅ	52b1	hjig pa daṅ
44b4	ma gtogs pahi chos	52b5	ma gtogs par chos
44b5	rtsa bahi	52b7	rtsa pahi
45b5	phrad pa med par yaṅ	54a1	phrad pa med pa yaṅ
45b7	phrad par med par	54a3	phrad pa med par
46a5	skyes par byed gyur na	54b1	skyes par byed graṅ na
46a5	skyed pa mi byed de	54b1	skyed par mi byed de
46b3	log tu skyes pa	54b8	hog tu skyes pa
46b7	skyed par mi byed do	55a4	skyed par mi byed de
47a5	thabs cad (?) bral ba	55b3	thabs daṅ bral ba
47b1	skyed par mi pyed de	55b7	skyed par mi byed do
47b1	skye bshin bskyed par	55b7	skye bshin pa skyed par
47b5	bgom pa dag gis	56a3	bgom pa dag gi
47b6	gaṅ tshe	56a5	gaṅ gi tshe
47b7	skyes yaṅ shi ba ñid do	56a6	skye ba yaṅ shi ba ñid do
47b7	rnam par bshag pa las	56a7	rnam par gshag pa las
48a1	de ni ci phyir	56a7	de ni de cihi phyir
48a2	yod par gyur na	56a8	yod par hgyur na
48a3	de hdir skye bar	56a8	da hdir skye bar
48a5	de skyed par byed pahi	56b4	de byed par skyed pahi
48a7	hgyur ba brtag par	56b6	hgyur bar brtag par
48b7	mi hthad do	57a7	mi mthad do
49a5	dgah yaṅ	57b5	hgah yaṅ
49a6	gnas pa gnas pa gshan	57b7	gnas gnas pa gshan
49a6	gshan gyi bskyed pa	57b7	gshan gyis bskyed pa
49a7	ji ltar lṅar	57b8	ji ltar sṅar
49a7	de ni hgag yaṅ	57b8	da ni hgag pa yaṅ
49b1	hgag pa yaṅ yin pa	58a1	hgag pa gaṅ yin pa
49b1	hgags med pahi phyir ro	58a2	hgags zin pahi phyir ro
49b2	gaṅ shig de hgag par byed	58a3	gaṅ shig da hgag par byed

Potala Ausgabe:		Peking Ausgabe:	
49b$_4$	dṅos po ma gnas pa	58a$_5$	dṅos po mi gnas pa
50a$_1$	ma hgyur ba	58b$_1$	mi hgyur ba
50a$_3$	bcad du med pa	58b$_4$	gcad du med pa
50a$_4$	bskyed pa ma yin bshin	58b$_6$	bskyed pa ma yin
50b$_2$	hbras bu brgyad pa	59a$_3$	hbras bu brgyud pa
50b$_3$	gyur la bya ba med	59a$_5$	gyur la bye ba med
50b$_3$	byed pa med par	59a$_5$	byed po med par
50b$_5$	de ni byed pa po	59a$_7$	da ni byed pa po
50b$_5$	gal te byed par	59a$_7$	gal te byed por
51b$_3$	gyur pa mi byed de	60a$_6$	gyur par mi byed de
51b$_5$	brten nas hbyuṅ ba	60b$_1$	brtan nas hbyuṅ ba
52a$_2$	lta la sogs pa	60b$_7$	lta ba la sogs pa
52b$_1$	gas bar byed	61a$_6$	gsal bar byed
52b$_4$	thams cad kyis	61b$_2$	thams cad kyi
53a$_1$	de lta na	61b$_6$	da lta na
53a$_5$	ci shig pa	62a$_3$	ci shig ba
53b$_3$	bdag yin la	62b$_1$	bdag yod la
54a$_2$	rgyu las hbyuṅ ba	63a$_2$	rgyu las byuṅ ba
54b$_6$	ma ḡrub pa la	63b$_7$	me grub pa la
55a$_4$	ji lta (?) yaṅ	64a$_5$	ji ste yaṅ
55a$_5$	bltos mahi me	64a$_7$	bltos pahi me
55a$_7$	bud çiṅ hgrub pa	64a$_8$	bud çiṅ grub pa
55b$_1$	hoṅ rab brtag pa	64b$_2$	hoṅ bar brtag pa
55b$_1$	bcas par bud çiṅ med par	64b$_2$	bcas par ram bud çin med par
55b$_2$	rnam pa dag gis ste	64b$_4$	rnam pa dag gis te
55b$_3$	bud çiṅ sreg pa daṅ ma sreg pa daṅ	64b$_5$	bud çiṅ bsregs pa daṅ ma sregs pa daṅ
55b$_5$	las dag gñis pa	64b$_8$	las dag gcig pa
55b$_7$	bum pa snam la sogs	65a$_1$	bum snam la sogs
55b$_7$	bslaṅ ba dag gis	65a$_2$	bslaṅ ba dag gi
56a$_1$	lhan cig ma lus pa	65a$_3$	lhan cig tu ma lus par
56a$_2$	rtag pa	65a$_5$	brtag pa
56a$_7$	dbu ma daṅ	65b$_2$	dbus daṅ
56b$_1$	thal bar hgyur ro	65b$_4$	thal bar hgyur
56b$_5$	spro par byed	65b$_8$	spros par byed
56b$_7$	gshi daṅ	66a$_3$	gshi ñid daṅ

Potala Ausgabe:		Peking Ausgabe:	
$57a_3$	dṅos po snaṅ ba	$66a_6$	dṅos por snaṅ ba
$57a_4$	gcig (?) sdug bsṅal	$66a_8$	kha cig sdug bsṅal
$57a_7$	phuṅ po hdi dag	$66b_3$	phuṅ po de dag
$57a_7$	phuṅ po dag	$66b_4$	phuṅ po de dag
$57b_1$	bdag gis ma byas par	$66b_4$	bdag gis byas par
$57b_3$	gaṅ gis phyir	$66b_8$	gaṅ gis phyir (sic)
$57b_5$	dehi sdug bsṅal	$67a_2$	dehi phyir sdug bsṅal
$57b_6$	gaṅ zag bdag gis	$67a_3$	gaṅ bdag gis
$57b_6$	med par gaṅ yin	$67a_3$	med pa de gaṅ yin
$58a_3$	ma byis pahi sṅa rol na	$67a_6$	ma byin pahi sṅa rol na
$58b_1$	dbyad par	$67b_5$	dpyad par
$59a_1$	des ni de dag	$68a_6$	des na de dag
$59a_4$	rnam par btags pahi	$68b_2$	rnam par gtags pahi
$59a_6$	don las yin te	$68b_4$	don yin yin te
$59b_3$	mi rtag ste	$68b_8$	mi rga ste
$59b_5$	hgyur par sems na	$69a_3$	hgyur bas sems na
$60a_4$	lta ba daṅ lta ba gsum	$69b_3$	lta ba daṅ lta ba po gsum
$60a_5$	da ltar bstan par	$69b_3$	de ltar bstan par
$61a_1$	gshan na gshan las	$70a_7$	gshan ni gshan las
$61a_1$	gshan ma hgyur	$70a_7$	gshan mi hgyur
$61a_1$	gshan ma hthad	$70a_8$	gshan mi hthad
$61a_4$	da ni mi hthad do	$70b_3$	de ni mi hthad do
$61a_5$	med par kho nar	$70b_4$	med pa kho nar
$61b_3$	hphrad pa mi hthad pa	$71a_2$	phrad pa mi hthad pa
$61b_5$	byuṅ bahi phyir ro	$71a_4$	hbyuṅ bahi phyir ro
$62a_7$	skye po	$71b_6$	skye bo
$62a_7$	thar bar	$71b_7$	thar par
$62b_4$	de lta na da ni	$72a_4$	de lta na de ni
$63b_5$	ñe bar len pa shig	$73a_5$	ne bar len pa med pa shig
$64a_3$	kho bos sṅar	$73b_1$	kho bos lṅar
$64a_6$	ñe bar len pa med pa de	$73b_6$	ñe bar len pa de
$64a_7$	daṅ bcas pahi (?)	$73b_7$	daṅ bcas pa ni
$64b_2$	bgom bas bstan	$74a_3$	bgom pas bstan
$64b_3$	hchiṅ par	$74a_3$	hchiṅ bar
$64b_4$	Nach „bciṅs pa daṅ“ fehlt:	$74a_4$	„ma bciṅs pa daṅ“

Potala Ausgabe:	Peking Ausgabe:
64b$_7$ yin par gyur	74a$_7$ yin par gyur na
65a$_7$ thams cad stoṅ pa	74b$_7$ thams cad ni stoṅ pa
65b$_2$ yin par ṅes par	75a$_2$ yin par ṅos par
65b$_3$ las de dag gis	75a$_3$ las de dag gi
65b$_6$ mi spyod pahi	75a$_7$ mi spoṅ bahi
65b$_7$ rnam par rig byad	75a$_8$ rnam par rig byed
66a$_1$ blaṅs pa tshu chad	75b$_1$ blaṅs pa tshun chad
66a$_1$ loṅs spyod pa las	75b$_1$ loṅs spyad pa las
66a$_2$ loṅs spyod pahi	75b$_2$ loṅs spyad pahi
66a$_3$ hdu byad pa	75b$_3$ hdu byed pa
66a$_4$ de lta bu dag gis	75b$_4$ de lta bu dag gi
66a$_5$ gal te hgags na	75b$_5$ gal te hgag na
66a$_5$ re shig gal ste	75b$_6$ re shig gal te
66a$_6$ hgags par gyur pa na	75b$_7$ hgags par gyur pa ni
66b$_2$ sa bon rnams	76a$_3$ sa bon rnam pa
67a$_3$ hphos pas	76b$_4$ hphros pas
67a$_3$ hbras bu de	76b$_4$ hbras bur
67a$_5$ hbrel ba	76b$_6$ hbrel pa
67a$_7$ bu lon gyi	77a$_1$ bu lon gi
67b$_1$ hgags su shig	77a$_2$ hgags su zin
67b$_5$ chud mi za ba de ni	77a$_6$ chud mi za ba de na
67b$_7$ spaṅ ba daṅ	77b$_1$ spaṅ ba ba daṅ
67b$_7$ las hpho ba daṅ	77b$_1$ las hphro ba daṅ
68a$_6$ da gnas su	77b$_7$ de gnas su
68b$_7$ bzuṅ pas	78b$_2$ bzuṅ bas
69a$_2$ las mi mthad do	78b$_5$ las mi hthad do
69a$_4$ dṅos ñid yaṅ	78b$_8$ dṅos ñid yod
69a$_7$ hphrad pahi hjigs pa	79a$_3$ phrad pahi hjigs pa
69a$_7$ tshaṅ spyod	79a$_3$ tshaṅs spyod
69b$_1$ thal bar byed pahi	79a$_5$ thob par byed pahi
69b$_1$ yaṅ gshan daṅ	79a$_5$ yaṅ gshan yaṅ
69b$_7$ ñon moṅs bdag	79b$_4$ ñon moṅs pa dag
70a$_2$ ho na de las	79b$_7$ ho na da las
70a$_3$ ñon moṅs pa rnams kyis	79b$_8$ ñon moṅs pa rnams kyi
70b$_2$ byuṅ yid min pa	80a$_7$ byun yaṅ min pa
70b$_6$ las kyaṅ byas	80b$_4$ las gaṅ byas
71a$_2$ mtshan ñid la	80b$_7$ mtshan ñid yin la

Potala Ausgabe:		Peking Ausgabe:	
$71a_6$	brtags na	$81a_4$	rtags na
$72a_4$	brtags gyur ciṅ	$82a_2$	btags gyur ciṅ
$72a_7$	de srid pahi	$82a_7$	srid pahi
$72b_1$	sṅon du gyur pa	$82a_8$	snod du gyur pa
$72b_1$	bdag med pas	$82a_8$	bdag med pa
$72b_2$	rtags par	$82b_2$	rtogs par
$72b_3$	hgyur bahi phyir bdag	$82b_2$	hgyur bahi bdag
$72b_3$	hdi dag la yaṅ	$82b_3$	hdi dag dag la yaṅ
$72b_6$	med pa hgyur la	$82b_6$	med pa hbyuṅ la
$73a_2$	ma hgags pa	$83a_1$	ma hgag pa
$73a_2$	ma hgags pahi chos	$83a_1$	ma hgag pahi chos
$73a_3$	thams cad la skyes pa	$83a_2$	thams cad ma skyes pa
$73a_4$	saṅs rgyas rjes bstan paho	$83a_4$	saṅs rgyas bstan paho
$73a_6$	yaṅ dag min min yaṅ yaṅ dag	$83a_6$	yaṅ dag min min yaṅ dag
$73b_1$	brjod pas so ñan pa	$83a_8$	brjod pas ñan pa
$73b_2$	yul ñid du hgyur bas	$83b_2$	yul ñid du hgyur ba
$74a_1$	med pa dehi phyir spros	$84a_1$	med pa dehi spros
$74a_1$	spros la rnams kyis	$84a_1$	spros pa rnams kyis
$74a_2$	sgrar bstan to	$84a_2$	sgrar bstan te
$74a_4$	ma yin pa bstan po	$84a_4$	ma yin pa bstan to
$74b_4$	de ltar byuṅ daṅ	$84b_4$	da ltar byuṅ daṅ
$74b_6$	bltos nas hgyur ro	$84b_6$	bltos nas hgrub bo
$74b_7$	ho na ji she na	$84b_7$	ho na ji lta she na
$75a_3$	rab tu grub pa	$85a_8$	rab tu hgrub pa
$75a_7$	ma gzuṅ dus su	$85a_7$	ma bzuṅ dus su
$75a_7$	gaṅ shig gaṅ gi dus	$85a_8$	gaṅ shig gaṅ gis dus
$76a_2$	chos gzuṅ pahi	$86a_3$	chos gzuṅ bahi
$76a_6$	rkyen rnam kyi	$86a_5$	rkyen rnams kyi
$76a_5$	da (?) ni mi hdod do	$86a_6$	de ni mi hdod de
$77a_1$	hbras bu hgrub po	$87a_1$	hbras bur hgrub po
$77a_2$	hbras bu hgyur na	$87a_3$	hbras bu hgrub na
$77a_4$	skyed par byed do	$87a_4$	skyes par byed do
$77a_4$	rgyu hgags pa	$87a_5$	rgyu hphags pa
$77a_4$	hbral bahi rgyu	$87a_6$	hbrel bahi rgyu
$78a_4$	hgags par mi hgyur ro	$88a_5$	hgag par mi hgyur ro
$78a_4$	me stoṅ	$88a_5$	mi stoṅ

Potala Ausgabe:		Peking Ausgabe:	
$78a_7$	bdag ñid kyis sad pa	$88a_8$	bdag ñid kyis stoṅ pa
$78b_1$	thal bar hgyur bas	$88b_1$	thal hgyur bas
$79a_1$	tshogs pa ñid na	$89a_1$	tshogs pa rñed na
$79a_4$	tshogs pa bdag gis bdag ñid	$89a_4$	tshogs pa bdag ñid
$79a_4$	ji ltar bskyed par	$89a_4$	ji ltar skyed par
$79a_7$	yod pa ma yin na	$89a_8$	yod pa ma yin no
$81a_2$	yod pa ñid pa brtag	$91a_1$	yod pa ñid na brtag
$81a_3$	dehi log tu	$91a_2$	dehi hog tu
$81b_2$	ma hjig ma zad pahi	$91b_1$	mi hjig na zad pahi
$81b_5$	hgah yaṅ med las	$91b_4$	hgah yaṅ med la
$81b_6$	yod par ma yin par	$91b_5$	yod pa ma yin par
$83a_2$	skyon chen bahi	$93a_2$	skyon che bahi
$83a_4$	hbras bu rgyu mi hbyuṅ	$93a_3$	hbras bu rgyu yi hbyuṅ
$83a_4$	gal te hbras rgyun	$93a_4$	gal te hbras rgyuhi
$83b_1$	skyed rgyun	$93a_8$	srid rgyun
$83b_2$	gyur kyaṅ bla ste	$93b_2$	gyur kyaṅ sla ste
$84a_2$	skye bshin pa shi (?)	$94a_1$	skye bshin pa shes
$84a_5$	da lta na	$94a_5$	de lta na
$84b_7$	gshan yin no	$94b_7$	gshan ma yin no
$84b_7$	gaṅ la	$94b_8$	gaṅs la
$85a_2$	khyehu	$95a_2$	khyihu
$85a_4$	gshan ñid len na	$95a_5$	gshan ñid yin na
$85b_2$	gdags pa yin no	$95b_2$	gdags pa ma yin no
$86a_2$	phuṅ po rnams brten nas	$96a_2$	phuṅ po rnams la brten nas
$86a_3$	de la gal te	$96a_3$	hdi la gal te
$86b_1$	ñe bar blaṅs dag la	$96b_4$	ñe bar blaṅ ba dag la
$86b_3$	med pa gaṅ	$96b_8$	med pa yaṅ
$87a_2$	brten nas min	$97a_3$	brten nas yin
$87a_2$	ma brten ñe bar lan pa ni	$97a_3$	ma brten ñe bar len pa ni
$87a_3$	ñer len min pahi ma yin te	$97a_5$	ñer len pahi ma yin te
$87b_1$	mthun pahi phyogs	$97b_3$	mi mthun pahi phyogs
$87b_4$	mthah la brtan pahi lta ba	$97b_7$	mthah la brten pahi lta ba
$87b_7$	bsgom pahi blo gros	$98a_2$	bsgos pahi blo gros

Potala Ausgabe:	Peking Ausgabe:
88a$_2$ saṅs rgyas mya ṅan las hdas	98a$_5$ saṅs rgyas mya ṅan hdas
88a$_3$ mya ṅan las hdas nus	98a$_6$ mya ṅan las hdas nas
89a$_1$ rten pa dag	99a$_3$ rten bdag
89a$_1$ rtag tu ruṅ na	99a$_4$ brtag tu ruṅ na
89a$_3$ yod pa yin	99a$_5$ yod ma yin
89a$_8$ gal te de dag	99a$_6$ gal te bdag
89b$_2$ gshi de la rten nas	99b$_5$ gshi de la brten nas
90a$_2$ ma yin par gyur ro	100a$_4$ ma yin par grub po
90b$_1$ dṅos po gyur paho	100b$_3$ dṅos por gyur paho
90b$_3$ phyin ci ma log yod	100b$_6$ phyin ci log yod
90b$_4$ de ltar phyin ci log gam	100b$_6$ de ltar phyin ci ma log gam
90b$_4$ phyin ci ma log pa ñid du	100b$_6$ phyin ci log pa ñid du
90b$_5$ gaṅ gshan yaṅ	100b$_7$ yaṅ gshan yaṅ
91a$_3$ çes pa daṅ rtag par çes pa daṅ	101a$_5$ çes pa daṅ
91b$_1$ spaṅ bar hgyur	101b$_3$ spoṅ bar hgyur
92a$_5$ hjig rten pa yi	102a$_7$ hjig rten pahi
92b$_2$ hdi dag brten nas	102b$_3$ hdi dag la brten nas
93a$_3$ srog gi mthah thug pahi	103a$_3$ srog gi mthar thug pahi
93a$_4$ dgah ba ñid du	103a$_5$ dkah ba ñid du
93a$_7$ rta ñid brjod par	103a$_8$ rta ñid brjed par
93b$_8$ rten ciṅ hbrel hbyuṅ	103b$_3$ brten ciṅ hbrel hbyuṅ
93b$_8$ sdul bsṅal gsuṅs pa	103b$_8$ sdug bsṅal gsuṅs pa
94a$_2$ ṅo bo ñid las yod min na	104a$_2$ ṅo bo ñid las yod yin na
94b$_1$ yoṅs su ma çes pahi phyir	104b$_1$ yoṅs su ma çes pahi phyir te
94b$_2$ khyod ñid ni	104b$_1$ khyod ñid kyi
95b$_3$ hbyuṅ ba mthoṅ ba	105b$_1$ hbyuṅ ba thob
95b$_6$ stoṅ pa yin na ni	105b$_5$ stoṅ pa ma yin na ni
96a$_4$ ma yin te / gal te	106a$_1$ ma yin te / gal te dṅos po yin te / gal te
96b$_6$ brten nam	106b$_3$ rten nam
97a$_1$ dṅos po med pa	106b$_6$ dṅos po med po med pa
97b$_8$ de mi hthad de	107b$_2$ de mi hthad do
98a$_3$ yod la med pa med do	107b$_7$ yod la med kyaṅ med do

Potala Ausgabe:	Peking Ausgabe:
99a$_1$ hjug pa ni bstan	108b$_4$ hjug pa bstan
99a$_1$ de khyod kyis	108b$_4$ da khyod kyis
99a$_5$ srid par hgyur	108b$_8$ sred par hgyur
99a$_5$ ñe bar len min na	109a$_1$ ñe bar len med na
99a$_6$ smre snags	109a$_1$ smre sṅags
99b$_3$ chags par hgyur ro	109a$_6$ hchags par hgyur ro
99b$_4$ miṅ daṅ gzugs daṅ yid la	109a$_7$ mig daṅ gzugs daṅ yid la
99b$_5$ de ni rigs paho	109a$_8$ de ni reg paho
99b$_6$ ñe bar len pa rnams pa	109b$_1$ ñe bar len pa rnam pa
100a$_3$ gom par byas pa daṅ	109b$_5$ goms par byas pa daṅ
100a$_3$ bstan pa ñid du	109b$_5$ bstan po ñid du
100a$_7$ lta ba yaṅ yin	110a$_2$ lta ba gaṅ yin
100b$_1$ brten ma yin	110a$_2$ brten pa yin
100b$_5$ hthad pa byed ma yin	110a$_7$ hthad pa ñid ma yin
100b$_6$ çes bya bar mi hthad pa	110a$_8$ çes bya ba de mi htad do
101a$_3$ kho bo la ni	110b$_3$ kho bos (?) ni
102a$_2$ sṅon (?) gaṅ dag	111b$_4$ skyon gaṅ dag
102a$_6$ lha yin pa	111b$_8$ lha yin la
102b$_2$ rtag par gyur na	112a$_4$ rtag par hgyur na
103a$_3$ mthah med par hgyur na	112b$_3$ mthah med par gyur na
103a$_7$ phuṅ po sṅa ma rnams	112b$_8$ phuṅ po lṅa ma rnams
103b$_1$ mthah yaṅ ma yin	113a$_2$ mthah yod ma yin
104a$_3$ brtag pa hdis	113b$_4$ rtag pa hdis.

Nachtrag.

Zu p. 1, l. 3: „Den jung gewordenen", kumāra-bhūta. Vgl. Muséon N. S. VIII, p. 251.

Zu p. 5, l. 16: „sva-samaya-antargatatvāt". Prof. de la Vallée Poussin macht darauf aufmerksam, daß der Textzusammenhang möglicherweise folgende Übersetzung erfordert: „da sie in dem eigenen (d. h. der Buddhisten im Gegensatz zu den Sāṅkhyas und Vaiśeṣikas) Systeme enthalten sind".

Zu p. 10, l. 28: Die Kürze des anlautenden a- in „adhipateya" rechtfertigt sich durch den Gebrauch im Pali. Vgl. E. Müller, Pali Grammar, p. 5.

Zu p. 19, l. 14: Die genauere Übersetzung ist „Öl aus Samenkörnern".

Zu p. 30, n. 1: Die Änderung von „btaṅ ste" zu „btad de" ist nicht erforderlich; anscheinend bot der zugrundeliegende Sanskrittext „vihitvā", das sowohl von dem Stamme „dhā" wie von „hā" abgeleitet sein kann; ebenso p. 64, n. 1 und p. 67, n. 1.

Zu p. 30, l. 28: Lies V. 6 anstatt V. 8.

Zu p. 105, n. 1: Vgl. S. Z. Aung and Mrs. Rhys Davids, Compendium of Philosophy (Pali Text Society 1910), p. 165.

Zu p. 112, n. 1: Vgl. Tanjur mdo (Lh. E.) LXIII, 11 b; hierzu Kommentar Vasubandhu ebd. 168 b (chin. Übs. T. E. XXII, 10, 28 b; XXIII, 1, 51 a), des Vinītabhadra ebd. LXIV, 177 a. Vgl. ferner Lokaprajñapti ebd. LXII, 55 a.

Zu p. 153, l. 13: Vgl. Comp. of Phil., p. 4 ff. „upādā-paññatti is the derivative concept, being an idea or notion derived from things in their ultimate sense".

Zu p. 165, l. 25: „cakṣuḥ", tib. mig. Der Kommentar des Candrakīrti bietet „nāma", tib. miṅ. Vgl. p. 167, n. 1.

Zu p. 176, l. 5 v. u.: Ein Bodhisattva Rāma wird Jātaka IV. 124 ff. erwähnt.

Die

buddhistische Philosophie

in ihrer

geschichtlichen Entwicklung

Von

Max Walleser

Dritter Teil

Die mittlere Lehre des Nāgārjuna

Nach der chinesischen Version übertragen



Heidelberg 1912
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

Die

Mittlere Lehre

des

Nāgārjuna

Nach der chinesischen Version übertragen

von

Max Walleser



Heidelberg 1912
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

Verlags-Nr. 720.

Vorwort.

Die vorliegende Übersetzung des Cuṅ-lun, der von Kumārajīva herrührenden chinesischen Version des Mādhyamika-śāstra (Nanjio, Cat. No. 1179; TE. XIX, 1, 22b—57b), beruht auf der Kioto-Ausgabe des chinesischen Tripiṭaka von 1681 n. Chr., unter Berücksichtigung der Varianten der Tokio-Ausgabe von 1881. Außerdem konnte ich die auf Anordnung des dritten Kaisers der Miṅ-Dynastie, Thai-tsuṅ, in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts hergestellte Peking-Ausgabe nach dem in der Kgl. Bibliothek zu Berlin befindlichen Nachdruck benutzen, der indessen, abgesehen von einigen belanglosen graphischen Varianten, nur an einer Stelle — im Kommentar zu Kār. VII, 6 — von der alten Kioto-Ausgabe abweicht. Die neue Kioto-Ausgabe von 1905 durfte außer Betracht bleiben, indem sie abgesehen von Änderungen der Interpunktion kaum eine selbständige Lesart gegenüber der um zwanzig Jahre älteren Tokio-Ausgabe bietet.

Die Unzulänglichkeit der lexikalischen Hilfsmittel für das Studium des Chinesischen, die sich ganz besonders auf dem Gebiete der buddhistischen Literatur fühlbar macht, veranlaßte mich, zunächst einen Index der in dem Texte enthaltenen Ideogramme auszuarbeiten. Ich hoffe, diesen Index, der eine erwünschte Ergänzung zu der Übersetzung bilden dürfte, zu veröffentlichen.

Der Text setzt eine gewisse Vertrautheit mit der buddhistischen Systematik und Terminologie voraus. Die in dieser Hinsicht nötigen Erläuterungen der Übersetzung selbst beizugeben, verbot sich durch den erheblichen Umfang, den sie hätten einnehmen müssen. Ich beabsichtige indessen, die zum Verständnis des Textes erforderlichen sachlichen Erklärungen in einer umfassenderen Darstellung der „Mittleren Lehre" nachzuholen, sobald die (übrigens schon in Vorbereitung befindlichen) Ausgaben der tibetischen Übersetzungen der Kommentare des Buddhapālita und Bhavaviveka veröffentlicht sind.

Für ebenso selbstlose wie wertvolle Unterstützung bin ich meinem Freunde Professor K. Watanabe zu tiefstem Danke verpflichtet. Leider konnte ein beträchtlicher Teil der Übersetzung infolge der vor längerer Zeit erfolgten Rückkehr des genannten Gelehrten nach Japan dieser Mitwirkung nicht mehr in dem Maße teilhaftig werden, daß ich es hätte wagen dürfen, sie auch auf dem Titelblatt zum Ausdruck zu bringen.

Die Drucklegung der Arbeit erfolgte mit Unterstützung der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, wofür ich mich beehre meinen ergebensten Dank auszusprechen.

Mannheim, Februar 1912.

Prof. Dr. M. Walleser.

Abkürzungen.

Ausgaben des chinesischen Tripiṭaka:

PE. = Ausgabe von Peking, 1578 n. Chr.
(Berlin, Königl. Bibliothek).
KE. = Ausgabe von Kioto, 1681 ff.
TE. = Ausgabe von Tokio, 1881 ff.

Nanjio = Bunyiu Nanjio, A catalogue of the Chinese translation of the Buddhist Tripiṭaka, Oxford 1883.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Hinsichtlich der Autorschaft des dem Cuṅ-lun zugrunde liegenden indischen Originales wäre zunächst festzustellen, ob nicht etwa schon innere Indizien eine bestimmte Form der Beantwortung jener Frage nahelegten. Vor allem läßt sich ein Vergleich mit dem ältesten Kommentar, der Akutobhayā des Nāgārjuna, ohne weiteres anstellen, indem die tibetische Übersetzung desselben sich im Tanjur erhalten hat und jetzt auch in einer deutschen Übertragung vorliegt. Hier sind denn der Übereinstimmungen so viele und so auffallende, daß man eine Beeinflussung nach der einen oder anderen Seite wohl nicht bezweifeln kann. Es genügt, zu diesem Zwecke den Kommentar zur Eingangsstrophe in den beiden Versionen zu vergleichen. Wenn wir in Betracht ziehen, daß die älteren chinesischen Übersetzer vielfach durchaus selbständig verfahren sind, daß zumal Kumārajīva wiederholt, so namentlich in seiner Übertragung des dem Nāgārjuna zugeschriebenen Kommentars zur Śatasāhasrikā-prajñāpāramitā, den Text vollkommen frei bearbeitet hat, wird man unter allen Umständen die Möglichkeit offen halten müssen, daß das chinesische Mādhyamika-śāstra eine von Kumārajīva selbst angefertigte mehr oder weniger freie Version des ältesten Kommentars des Nāgārjuna ist, als welche ich es auch schon gelegentlich bezeichnet habe.[1]

Immerhin ist zu beachten, daß in der gleichfalls von Kumārajīva übersetzten Lebensbeschreibung des Nāgārjuna[2] die Akutobhayā als ein von Nāgārjuna verfaßter Kommentar zu den Mādhyamika-kārikās ausdrücklich namhaft gemacht wird[3], und zwar

[1] „Der ältere Vedānta", p. 33, n. 1.

[2] Nanjio, Nr. 1461; TE. XXIV, 9, 113a.

[3] Wassiljeff, der diese Lebensbeschreibung in seinem „Buddhismus" (p. 212ff.) übersetzt hat, erwähnt die „Furchtlose" allerdings nicht unter den Werken des Nāgārjuna; es ist dies aber wohl darauf zurückzuführen, daß ihm eine der chinesischen Ausgaben vorlag und der in diesen vorliegende Text nicht ganz vollständig und, wie u. a. aus der Angabe, der

in einer Weise, die vermuten läßt, daß Kumārajīva diesen Kommentar nicht selbst gesehen hat und ihn jedenfalls nicht als identisch mit dem von ihm übertragenen Cuṅ-lun betrachtet. Und hiermit gewinnt denn die entgegenstehende Auffassung, daß nämlich das Original des Cuṅ-lun nicht der Kommentar des Nāgārjuna, sondern irgendeines anderen Bearbeiters gewesen ist, an Wahrscheinlichkeit.

Als solchen nennt nun die von Shih-sāṅ-zhui verfaßte ältere der zwei Vorreden zum Cuṅ-lun, die übrigens auch schon in dem um 520 n. Chr. von Saṅ-yiu verfaßten Katalog des Tripiṭaka enthalten ist[1], einen Brahmanen[2] „Pin-lo-chié". Denn dieses ist die ursprüngliche und allen älteren Ausgaben gemeinsame Lesart, und nicht die zuerst von der Tokio-Ausgabe adoptierte und aus dieser in die neue Kioto-Ausgabe übergegangene Lesung „Pin-chié-lo" mit Umstellung des zweiten und dritten Schriftzeichens.[3]

Diese letztere „modifizierte" Lesart würde nun ohne weiteres „Piṅgala" als den Namen des indischen Verfassers erschließen lassen, wie ihn denn auch Suzuki im Journ. Buddh. Text Soc., vol. VI, part 4, p. 29, wiedergegeben hat[4], da sie aber tatsächlich nur eine Konjektur der Herausgeber der Tokio-Ausgabe von 1881

śloka setze sich aus 42 Silben zusammen (statt 32 entsprechend der richtigen Angabe des koreanischen, in TE. wieder abgedruckten Textes), hervorgeht, auch einigermaßen korrumpiert ist. Eine entsprechende Bezeichnung der Akutobhayā als eines Werkes des Nāgārjuna findet sich in dem Texte Fu-fā-tsāṅ-yin-yuen-ciṅ (Nanjio, Nr. 1340), TE. XXIV, 9, 108a.

[1] Nach einer in den älteren chinesischen (der Südl. Suṅ- und Yuen-Dynastie) und der koreanischen Ausgabe von 1010 n. Chr. allerdings fehlenden Notiz der Miṅ-Ausgabe, die auch in die japanischen Ausgaben übergegangen ist, wirkte Shih-sāṅ-zhui unter der Yāo-Tshin-Dynastie (384—417 n. Chr.) und war also Zeitgenosse des Kumārajīva.

[2] Nicht „brahmacārin", wie Journ. Roy. As. Soc. 1903, p. 182, angegeben ist. Vermutlich soll der immerhin befremdende Ausdruck „fan chi" nur bezeichnen, daß seine Arbeit in Sanskrit (fan) abgefaßt war.

[3] An der parallelen Stelle im Katalog des Saṅ-yiu (TE. XXXVIII, 1, 32a) ist die ältere Lesart beibehalten, ebenso im Fān-i-miṅ-i-tsi (Nanjio, Nr. 1640), TE. XXXVI, 11, 10a.

[4] In seinem Werke „Outlines of Mahāyāna Buddhism" (1907), p. 173, bezeichnet Suzuki „Piṅgalaka" als Urheber des von Kumārajīva übersetzten Kommentars.

darstellt, wird man gegenüber dem übereinstimmenden Zeugnis der älteren Ausgaben ihr keinen besonderen Wert zuschreiben dürfen.

Man wird vielmehr, wie schon Takakusu JRAS. 1903, p. 182, bemerkt hat, die dem transkribierten indischen Namen „Pin-lo-chié" beigefügte chinesische Wiedergabe „Tsiṅ-mu", d. h. der „Blauäugige", für die Rekonstruktion des ursprünglichen Namens in Betracht ziehen müssen. Takakusu hat nun schon a. a. O. darauf hingewiesen, daß ssk. piṅgala nicht „blau", sondern „tawny", d. i. „rötlichbraun" bedeutet, und die Vermutung ausgesprochen, daß „the «Blue-eyed» is a name of Candrakīrti, the actual author of the Sanskrit vṛtti who is otherwise styled as Ārya Deva". Daß allerdings Professor Takakusu heute noch an dieser Auffassung festhält, ist nicht eben wahrscheinlich, indem die wenn auch nicht sehr bedeutenden Fortschritte, welche die buddhistische Forschung in den letzten Jahren gemacht hat, doch wenigstens soviel mit Bestimmtheit haben erkennen lassen, daß Candrakīrti nicht mit Āryadeva identisch ist und keinesfalls der Verfasser eines Kommentars sein kann, der um Jahrhunderte älter ist als der von Candrakīrti verfaßte Kommentar Prasannapadā. Auch darf ich wohl beifügen, daß mir Professor Takakusu schon 1904 brieflich bemerkte, daß er die von ihm aufgestellte Hypothese keineswegs für so gesichert halte, als es nach der zitierten Äußerung scheinen könnte.

Ich möchte also doch eher annehmen, daß das durch „blau" wiederzugebende Ideogramm „tsiṅ" an Stelle von ssk. piṅgala steht, und zwar auf Grund eines Mißverständnisses und ungenügender Kenntnis des Sanskrit auf seiten des chinesischen Verfassers der Vorrede, in welcher wir zuerst die Angabe finden[1] — eines Versehens, das um so erklärlicher ist, als gerade die Farbebezeichnungen sehr leicht Umdeutungen bei der Übertragung aus

---

[1] Sie ist in den späteren Katalogen des chinesischen Tripiṭaka öfters wiederholt worden, so im Khāi-yuen-lu (Nanjio, Nr. 1485, TE. XXXVIII, 4, 101 b; Nanjio Nr. 1486, TE. XXXVIII, 5, 83 b), im Kataloge der Chiṅ-Yuen-Dynastie (1295 — 1308)* (TE. XXXVIII, 7, 38 a), im Kataloge der C'-Yuen-Dynastie (Nanjio, Nr. 1312; TE. XXXVIII, 8, 74 a).

---

* Dieser Katalog ist bei Nanjio nicht verzeichnet, da er sich ursprünglich nur in der koreanischen Tripiṭaka-Ausgabe befand.

einer Sprache in die andere unterliegen, falls der Übersetzer nicht die durch den zu übersetzenden Ausdruck ursprünglich bezeichnete Farbe vor Augen gehabt hat. Und dann dürfte es auch keine Schwierigkeit machen, in dem zweiten Bestandteil „mu", d. h. „Auge", die Wiedergabe von ssk. akṣa(n) zu erkennen, so daß als Name des Kommentators sich „Piṅgalākṣa" ergäbe, eine Form, die auch sonst als Eigenname belegt ist[1], und die man ohne weiteres als Äquivalent für die chinesische Transkription gelten lassen könnte, wenn man annähme, daß dieser eine prakritisierte Form[2] „piṅgalakkha" zu Grund gelegen habe. Daß hierbei der Vokal der zweiten Silbe unterdrückt worden ist, kann nicht weiter befremden, da dieser Vorgang für die ältere chinesische Transkription geradezu charakteristisch ist und selbst der in seiner Wiedergabe der Sanskritformen viel exaktere Hhüen-cwāṅ, der über zwei Jahrhunderte später lebte, unbetonte Vokale in der Regel nicht zum Ausdruck bringt.

Gegen diese Rekonstruktion des Autors als „Piṅgalākṣa" läßt sich nun allerdings ein gewichtiger Einwand erheben, der jenachdem, wie man die in Tibet erhaltene geschichtliche Tradition einschätzt, geradezu entscheidend sein könnte. Er besteht darin, daß dieser Name als derjenige eines buddhistischen Gelehrten und Schriftstellers in den doch immerhin umfangreichen und im allgemeinen auch zuverlässigen Berichten tibetischer Geschichtsschreiber über die Geschichte des Buddhismus in Indien vollkommen unbekannt ist. Es möchte daher vielleicht doch einer anderen Interpretation der Vorzug zu geben sein, die sich nicht nur vom phonetischen und überhaupt sprachlichen Gesichtspunkt aus mindestens ebensosehr empfiehlt, sondern die auch in der historischen Überlieferung, wenn auch nicht gerade der indisch-tibetischen, eine Stütze findet, die jener anderen fehlt.

Bei der Unbestimmtheit der chinesischen Transkriptionsmethode vertritt nämlich der erste Charakter in „pin-lo-chié" neben ssk. phiṇ- (in „kapphiṇa"), piṇ- (in „piṇḍada"), piṅ- (in „piṅgala"?) auch vim- (in „vimba")[3], so daß jene Umschreibung

[1] Vgl. PWb. kürz. Fassung, s. v.

[2] Nach den bahnbrechenden Forschungen von Prof. Leumann läge es allerdings näher, eine „nordarische" Lehnform anzusetzen.

[3] Vgl. St. Julien, Méthode pour déchiffrer et transcrire les mots sanscrits etc., Nr. 1426—1429.

auch auf ssk. vimalākṣa zurückgeführt werden kann. Es ist dies der Name eines śramaṇa aus Kubhā (Kabul), der in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts n. Chr. als Lehrer des Vinaya in Kwēi-tsz' (Kuce oder Kharacar)[1] wirkte und Lehrer des Kumārajīva war, bis der letztere 383 n. Chr. nach der Zerstörung von Kharacar durch Lü-kwān, den Oberkommandierenden unter der älteren Tshin-Dynastie, sich nach China begeben mußte. Übrigens kam auch Vimalākṣa 406 n. Chr. dahin und übersetzte zwei Sanskrittexte ins Chinesische, deren einer — Nanjio Nr. 1144 — sich im chinesischen Tripiṭaka erhalten hat.[2] Es wäre durchaus verständlich, daß jener Vimalākṣa den älteren Kommentar des Nāgārjuna zu den Mādhyamika-kārikās frei bearbeitet und in dieser von ihm modifizierten Fassung seinem Schüler Kumārajīva mitgeteilt hätte. So würde sich ungezwungen erklären, daß gerade eine von Nāgārjunas Akutobhayā nicht sehr erheblich abweichende Fassung des Mādhyamika-śāstra von Kumārajīva ins Chinesische übertragen worden ist, während die Autorschaft des Nāgārjuna hinter der seines Bearbeiters Vimalākṣa zurücktrat. Allerdings läßt sich in ähnlicher Weise, wie bei der vorhin versuchten Deutung des Verfassernamens als „Piṅgalākṣa", auch hier entgegenhalten, daß „tsiṅ" nicht „fleckenlos" (vimala), sondern „blau" bedeutet, und ferner, daß der Verfasser als „brāhmaṇa" bezeichnet wird. Aber schließlich sind die historisch-biographischen Angaben in den Vorreden zu den chinesischen Übersetzungen buddhistischer Texte, zumal da sie nicht von den Übersetzern selbst verfaßt, sondern später beigefügt wurden, keineswegs so zuverlässig, daß man nicht auch mit erheblicheren Irrtümern und falschen Angaben rechnen müßte.

---

[1] Vgl. Eitel, Handbook of Buddhism (1870), p. 56a: „an ancient kingdom and city in Eastern Turkestan, N. of the Bosteng lake at the foot of the Thien shang."

[2] Vgl. Tā-Thāṅ-nēi-tien-lu (Nanjio Nr. 1483, TE. XXXVIII, 2, 56b); Nanjio, App. II, 44.

DIE MITTLERE LEHRE



Erster Abschnitt.

Die Bedingungen.

Ohne Entstehen, auch ohne Vergehen, nicht ewig, auch nicht abgeschnitten,

Nicht eines, auch nicht verschieden, ohne Kommen, auch ohne Gehen —

Wer so das abhängige Entstehen (pratīya-samutpāda) lehren kann, das stille Erlöschen der Entfaltung (prapañca),

Vor ihm, dem Erleuchteten, beuge ich das Haupt, dem Besten der Lehrenden.

Frage: Warum verfaßt man dieses Lehrbuch (śāstra)?

Antwort: Es gibt Leute, die sagen, alle Dinge seien durch den Maheśvara entstanden, andere, durch den Gott Viṣṇu, andere, durch (beider) Zusammenwirken, andere, durch die Zeit (kāla), andere, durch ihre natürliche Anlage (prakṛti), andere, durch Veränderung, andere, durch ihr eigenes Wesen (svabhāva), andere, aus Atomen. [Weil][1] mit solchen Irrtümern behaftet, fallen sie in die falschen Ansichten einer Entstehung ohne Grund, aus unzureichendem (eigentlich „falschem") Grund, einer Vernichtung, eines Ewigseins usw. Auf verschiedene Weise lehren sie „ich" und „mein", (und) sie kennen nicht die wahre Lehre (dharma). Da Buddha derartige falsche Ansichten zu vernichten wünscht und die Buddhalehre erkennen lassen will, lehrte er zuerst in dem śrāvaka-dharma die zwölf Bedingungen (nidāna), und dann für denjenigen, der sich schon geübt hat und großen Geist hat, fähig, die tiefe Lehre aufzufassen, lehrt er durch die Mahāyāna-Lehre der Bedingungen (pratyaya) Merkmale: die Dinge, die da vorkommen, sind ohne Entstehen, ohne Vergehen, nicht eines, nicht verschieden usw., vollständig leer und nicht existierend. Wie in der Prajñāpāramitā

[1] Zusatz von TE.

gelehrt wird: „Buddha verkündet: «Subhūti, ein Bodhisattva, sich in Meditation versenkend, prüft die zwölf Bedingungen (nidāna), wie der Raum unermeßlich».“ Nach Buddhas nirvāṇa, nach fünfhundert Jahren im nur nachgeahmten dharma, (nachdem) der Menschen Sinn allmählich stumpf geworden (ist), tief haftend an den dharmas, suchen sie der zwölf Bedingungen (nidāna), fünf Gruppen (skandha), zwölf Gebiete (āyatana), achtzehn Elemente (dhātu) usw. bestimmte Merkmale, erkennen nicht Buddhas Sinn und haften nur am Wort und Schriftzeichen. Die im Mahāyāna-dharma gelehrte absolute Leerheit hörend, erkennen sie nicht den Grund der Leerheit. Dann entsteht der Zweifel: wenn alles absolut leer ist, wie kann man die Folgen des Bösen und Guten unterscheiden? Wenn es aber so ist, dann ist kein Unterschied zwischen weltlicher und absoluter Wahrheit (satya). Unter Annahme dieser Merkmale des Leeren aber entsteht Gier (und) Haften, (und) in der absoluten Leerheit entstehen verschiedenartige Fehler. Nāgārjuna Bodhisattva verfaßte deshalb dieses Madhyamaka-śāstra —

> Ohne Entstehen, auch ohne Vergehen, nicht ewig, auch nicht abgeschnitten,
> Nicht eines, auch nicht verschieden, ohne Kommen, auch ohne Gehen —
> Wer so das abhängige Entstehen lehren kann, das stille Erlöschen der Entfaltung,
> Vor ihm, dem Erleuchteten, beuge ich das Haupt, dem Besten der Lehrenden.

In diesen zwei Versen (gāthā) hat er den Buddha gepriesen, dann die Wahrheit des höchsten Sinnes (paramārtha) zusammengefaßt.

Frage: Der dharmas sind unendlich viele; warum werden hier nur diese acht Gegenstände (artha) widerlegt?

Antwort: Obwohl die dharmas unendlich sind, so werden hier kurz acht Gegenstände gelehrt; dann (unter ihnen) zusammengefaßt alle dharmas widerlegt als nichtentstanden usw. Die śāstra-Lehrer[1] lehren auf verschiedene Weise die Beschaffenheit des Entstehens. Teils sagen sie, Ursache und Folge seien eines; teils sagen sie, Ursache und Folge seien verschieden; teils sagen sie, in der Ursache sei schon vorher die Folge enthalten; teils sagen

[1] Nach TE.

sie, in der Ursache sei die Folge vorher nicht enthalten; teils sagen sie, (die Dinge) entstehen von selbst; teils sagen sie, sie entstehen aus einem anderen; teils sagen sie, sie entstehen aus beidem; teils sagen sie, das Entstehen ist, teils sagen sie, das Entstehen ist nicht. Das so gelehrte Entstehen ist ausnahmslos nicht richtig. Dieser Gegenstand wird später ausführlicher gelehrt werden. Da das Entstehen in absolutem Sinne nicht zu erreichen ist, (heißt es:) ohne Entstehen. Ohne Vergehen: wenn das Entstehen nicht ist, wie ist dann das Vergehen möglich? Da Entstehen und Vergehen nicht sind, so sind auch die übrigen sechs Prädikate (eigentlich „Gegenstände") nicht (vorhanden).

Frage: Unter dem Nicht-Entstehen und Nicht-Vergehen zusammengefaßt werden alle dharmas widerlegt. Warum werden nochmals sechs Prädikate gelehrt?

Antwort: Um die Bedeutung des Nicht-Entstehens und Nicht-Vergehens zu erreichen, nehmen einige ein Nicht-Entstehen und Nicht-Vergehen nicht an, sondern glauben an Nicht-Ewig und Nicht-Abgeschnitten. Wenn, tief nachgeforscht, (etwas) nicht-ewig und nicht-abgeschnitten ist, dann ist das ohne Entstehen und ohne Vergehen. Weshalb? Wenn ein dharma tatsächlich ist, dann kann er nicht nicht-sein. Vorher war er, jetzt ist er nicht: das heißt „Abschneiden" (uccheda); wenn das Frühere wesenhaft ist, so heißt dies „ewig". Deshalb wird gelehrt: nicht ewig, nicht abgeschnitten. Und so tritt der Sinn des Nicht-Entstehens und Nicht-Vergehens ein. Obwohl manche Leute die vierfache Widerlegung der dharmas hören, erreichen sie doch durch die vier (übrigen) Tore die (Realität der) dharmas. Dies auch ist nicht richtig. Wenn (nur) Eines (ist), dann gibt es keine Bedingungen (pratyaya); wenn Verschiedenes, dann gibt es keinen Seinszusammenhang, (wie) später auf verschiedene Weise erörtert werden wird. Deswegen wird ausdrücklich gelehrt: nicht eines, nicht verschieden. Es gibt Leute, die, obwohl sie die sechsfache Widerlegung der dharmas hören, doch durch (die Begriffe) des Kommens und Gehens die dharmas erreichen. „Kommen" bedeutet: die dharmas kommen aus dem Herrn (īśvara), durch ihre eigene Natur, aus Atomen usw. „Gehen" (bedeutet): (ein dharma) erreicht wieder seinen ursprünglichen Ort.

Ferner: die Dinge entstehen nicht. Warum? Weil es in der Welt offenbar so gesehen wird. Wie in der Welt beobachtet wird, wird zu Beginn des Weltalters (kalpa) Korn nicht erzeugt. Wes-

halb? Getrennt von Korn zu Beginn des kalpa ist das jetzige Korn nicht zu erreichen. Wenn ohne das Korn zu Beginn des kalpa das jetzige Korn zu erreichen wäre, dann könnte ein Entstehen sein; aber tatsächlich ist es nicht so. Daher gibt es kein Entstehen.

Frage: Wenn es kein Entstehen gibt, so könnte doch ein Vergehen sein?

Antwort: Es gibt kein Vergehen. Weshalb? Weil es in der Welt so beobachtet wird. Wie in der Welt beobachtet wird, wird zu Anfang des kalpa (bestehendes) Korn nicht vernichtet. Wenn es vernichtet würde, so könnte jetzt nicht Korn sein. Aber tatsächlich ist Korn. Daher gibt es kein Vergehen.

Frage: Wenn es kein Vergehen gibt, so ist (doch) Ewigkeit.

Antwort: Es gibt keine Ewigkeit. Weshalb? Weil es so in der Welt beobachtet wird. Wie in der Welt beobachtet wird, sind die Dinge nicht ewig. Wie zur Zeit des Keimens von Korn der Same alsdann verändert (und) vernichtet wird. Daher ist keine Ewigkeit.

Frage: Wenn es keine Ewigkeit gibt, so gibt es (doch) ein Abschneiden.

Antwort: Es gibt kein Abschneiden. Weshalb? Weil es so in der Welt beobachtet wird. Wie in der Welt beobachtet wird, sind die Dinge nicht abgeschnitten; wie durch das Korn der Sproß ist. Daher (gibt es) kein Abschneiden. Wenn es ein Abschneiden gäbe, so wäre kein Zusammenhang des Geschehens.

Frage: Wenn es so ist, dann sind alle Dinge eines.

Antwort: (Sie sind) nicht eines. Weshalb? Weil es so in der Welt beobachtet wird. Wie in der Welt beobachtet wird, sind die Dinge nicht eines. Wie z. B. das Korn nicht Sproß ist (eig. „wird"), und der Sproß nicht Korn ist. Wenn das Korn Sproß und der Sproß Korn wäre, so wäre dies eines. Aber tatsächlich ist es nicht so. Daher ist nicht Eines.

Frage: Wenn es nicht Eines gibt, so ist (doch) Verschiedenes.

Antwort: Es gibt nicht Verschiedenes. Warum? Weil es so in der Welt beobachtet wird. Wie in der Welt beobachtet wird, sind die Dinge nicht verschieden. Wenn sie verschieden sind, weshalb unterscheidet man Kornkeim, Kornstengel, Kornblatt und bezeichnet sie nicht als Baumsproß, Baumstamm, Baumblatt? Daher ist nicht Verschiedenes.

Frage: Wenn nicht Verschiedenes ist, so würde doch ein Kommen sein.

Antwort: Es ist kein Kommen. Weshalb? Weil es so in der Welt beobachtet wird. Wie in der Welt beobachtet wird, kommen die Dinge nicht. Wie in dem Samen der Sproß nicht ist, der kommen könnte. Wenn Hervorgehen wäre, so müßte der Sproß aus einem anderen Ort hervorgehen, wie ein im Baum sitzender Vogel hervorkommt. Aber in Wirklichkeit ist es nicht so. Deshalb ist kein Kommen.

Frage: Wenn es kein Kommen gibt, so könnte doch ein Gehen sein.

Antwort: Es gibt kein Gehen. Weshalb? Weil es so in der Welt beobachtet wird. Wie in der Welt beobachtet wird, gehen die Dinge nicht weg. Wenn ein Weggehen wäre, so würde man sehen, wie der Sproß durch das Korn weggeht; wie eine Schlange durch ihr Loch weggeht. Aber tatsächlich ist es nicht so. Deshalb ist kein Gehen.

Frage: Obwohl ihr die Bedeutung des Nicht-Entstehens, Nicht-Vergehens (usw.) erklärt, so wünsche ich (doch) das verfaßte śāstra hören, das (ihr) lehrt.

Antwort:

> Die dharmas entstehen nicht von selbst, auch nicht aus anderem, nicht aus beidem, nicht grundlos; deshalb wird Nicht-Entstehen erkannt. (I. 1.)

„Nicht von selbst": die Dinge entstehen nicht durch ihr eigenes Wesen, sondern sie warten die Bedingungen ab. Ferner: wenn ein Von-selbst-Entstehen wäre, so hätte ein dharma zwei Wesenheiten, erstens das Entstehen, zweitens das Entstehen-lassen. Wenn ohne die übrigen Bedingungen (etwas) aus sich selbst entstände, so hätte es keinen Grund (hetu) und keine Bedingung (pratyaya). Auch hätte das Entstehen dann ein weiteres Entstehen — das Entstehen wäre dann unerschöpflich (anavasthā). Da von selbst (Entstehen) nicht ist, ist auch nicht (Entstehen) von anderem. Weshalb? Weil „selbst" ist, ist „anderes". Wenn kein Entstehen von selbst ist, auch kein Entstehen aus anderem ist, so ist das Entstehen aus beidem zusammen mit zwei Fehlern (behaftet): weil es (zugleich) von selbst entsteht und aus anderem entsteht. Wenn aber ohne Grund alle Dinge sind, so bedeutet das: sie sind ewig. Diese Sache ist nicht richtig. Ist kein Grund,

so ist keine Folge. Wenn ohne Grund die Folge ist, so werden Almosengeben (dāna), Beachten der Vorschriften (śīla) usw. zur Hölle (naraka) führen, die zehn Sünden[1] und die fünf mit unmittelbarer Folge begleiteten Vergehen[2] werden den Himmel (svarga) hervorbringen, weil sie kein Grund sind. Ferner:

> Wie der dharmas Eigensein sich nicht in den Bedingungen befindet, so ist, da eigenes Wesen nicht existiert, auch nicht Entstehen aus anderem.[3] (I. 2.)

Der dharmas Wesen befindet sich nicht in den Bedingungen; nur wegen der Bedingungen Vereintheit erhält man die Bezeichnung „Eigensein". Denn dieses Substantielle hat kein Eigensein in den Bedingungen. Da es ein Eigensein nicht gibt, so gibt es kein Entstehen von selbst; da es ein Eigensein nicht gibt, gibt es auch nicht ein Anderssein. Weshalb? Mit Beziehung auf eigenes Sein ist Anderssein. Anderssein ist (nämlich) im anderen auch Eigensein. Wenn Eigensein widerlegt wird, so wird auch Anderssein widerlegt. Deshalb ist es nicht möglich, (daß etwas) aus Anderssein entsteht. Wenn eigenes und anderes Sein widerlegt sind, dann ist auch beides zusammen widerlegt. (Ein Entstehen) ohne Grund ist ein großer Fehler. „Mit Grund" dürfte zu widerlegen sein, um so mehr „ohne Grund". In den vier Bedingungen[4] wird Entstehen nicht erreicht; deshalb gibt es kein Entstehen.

Frage: Der Anhänger des Abhidharma sagt: „Die dharmas entstehen durch vier Bedingungen (pratyaya)." Wie sagt man: „Es gibt kein Entstehen"? Wie heißen die vier Bedingungen?

> Grundbedingung (hetu), Reihenfolgebedingung (anantara), Abhängigkeitsbedingung (ālambana), beherrschende Bedingung (adhipati): vier Bedingungen bringen die dharmas hervor, außerdem gibt es keine fünfte Bedingung. (I. 3.)

Alle Bedingungen, die es gibt, zusammengefaßt, sind vier Bedingungen. Durch diese vier Bedingungen erreichen alle Dinge ihr Entstehen. „Grundbedingung" heißen alle gewirkten (saṃskṛta) dharmas. „Reihenfolgebedingung": mit Ausnahme der vergangenen und gegenwärtigen letzten Gedanken (citta) und ge-

---

[1] Vgl. Mahāvyutpatti 91. [2] Vgl. Mahāvyutpatti 122.
[3] TE.: „auch nicht anderes Wesen". [4] TE.: „in den vier Sätzen".

dankenartigen (caitasika) Zustände (dharma) eines arhant alle übrigen vergangenen und gedankenartigen Zustände. Abhängigkeits- und beherrschende Bedingungen sind alle dharmas.

Antwort:

> Die Wirkung ist entweder aus Bedingungen entstanden, oder sie ist aus Nicht-Bedingungen entstanden; diese Bedingungen haben entweder Wirkung, oder diese Bedingungen haben keine Wirkung. (I. 4.)

Wenn man sagt: „Die Wirkung ist", so ist diese Wirkung entweder aus Bedingungen entstanden, oder sie ist aus Nicht-Bedingungen entstanden. Wenn man sagt: „Die Bedingungen sind", so sind diese Bedingungen mit Wirkung oder ohne Wirkung. Alles beide ist nicht richtig. Weshalb?

> Durch diesen dharma entsteht eine Wirkung: dieser dharma wird Bedingung genannt. Wenn diese Wirkung noch nicht entstanden ist, warum heißt er dann nicht „Nicht-Bedingung"? (I. 5.)

Die Bedingungen sind nicht absolut wahr. Weshalb? Wenn die Wirkung noch nicht entstanden ist, zu dieser Zeit heißen sie nicht „Bedingungen". Nur weil dem Augenscheine nach durch die Bedingungen die Wirkung entsteht, deshalb heißen sie „Bedingungen"; die Bedingungen werden erreicht abhängig von der Wirkung. Da die Wirkung später, die Bedingung früher ist: wenn die Wirkung noch nicht ist, wie ist es möglich, sie „Bedingung" zu nennen? Wie ein Krug durch die Vereinigung von Wasser und Erde zum Krug wird. Durch die Wahrnehmung des Kruges erkennt man: „Wasser, Erde usw. sind die Bedingungen des Kruges." Wenn der Krug noch nicht entstanden ist, warum heißt es dann nicht: „Wasser, Erde usw. werden betrachtet als Nicht-Bedingungen." Daher entsteht die Wirkung nicht aus Bedingungen. Die Bedingungen entstehen also wohl nicht, um so mehr aber doch (nicht) die Nicht-Bedingungen. Ferner:

> Der Wirkungen vorheriges Sein und Nichtsein in den Bedingungen: beides ist nicht möglich. Wenn sie vorher nicht sind, wozu gibt es (dann) Bedingungen? wenn sie vorher schon sind, wozu braucht man dann Bedingungen? (I. 6.)

In den Bedingungen ist vorher weder die Wirkung, noch

keine Wirkung. Wenn vorher (schon) die Wirkung ist, so heißt es nicht „Bedingung", da die Wirkung vorher (schon) da ist. Wenn die Wirkung vorher nicht ist, auch dann heißt es nicht „Bedingung", weil sie die übrigen Dinge nicht hervorbringt.

Frage: Zusammengefaßt sind alle Bedingungen widerlegt; jetzt möchte ich die Widerlegung der Bedingungen im einzelnen hören.

Antwort:

> Wenn die Wirkung nicht mit Entstehen behaftet, auch ferner nicht ohne Entstehen ist, auch nicht mit und ohne Entstehen, wie kann man sagen: „Es gibt Bedingungen?" (I. 7.)

Wenn die Bedingungen die Wirkung erzeugen können, so sind drei Möglichkeiten: entweder sie ist, oder sie ist nicht, oder sie ist und ist nicht. Wenn, wie in den früheren ślokas gezeigt wurde, in den Bedingungen vorher schon die Wirkung ist, so kann man nicht sagen: „sie entsteht"; weil sie schon vorher da ist. Wenn die Wirkung vorher nicht ist, so kann man nicht sagen: „sie entsteht"; weil sie vorher nicht da ist. Auch weil Bedingung und Nicht-Bedingung vereinigt sind, entsteht auch Sein-und-Nichtsein nicht. Sein-und-Nichtsein heißt: halb ist es, halb ist es nicht. Beides zusammen ist fehlerhaft. Überdies ist Sein-und-Nichtsein ein Widerspruch, Nichtsein-und-Sein ist ein Widerspruch. Wie können in einem dharma zwei Eigenschaften (lakṣaṇa) sein? Weil so auf drei Weisen gesucht, eine Entstehung der Wirkung nicht zu erreichen ist, wie kann man sagen: „Es ist die Grundbedingung (hetu-pratyaya)"?

Die Folgebedingung (anantara-pratyaya):

> Wenn die Wirkung noch nicht entstanden ist, dann kann sie nicht vergehen; ein vernichteter dharma: wie kann er sich beziehen? Deshalb ist keine Folgebedingung. (I. 8.)

Alle Gedanken (citta) und gedankenhaften (caitasika) Zustände (dharma) in den drei Zeiten (adhvan) entstehen hintereinander. Die gegenwärtigen (Gedanken und)[1] gedankenhaften Zustände vergehen, so daß sie in der Zukunft Folgebedingungen (anantara-pratyaya) werden. Die zukünftigen dharmas sind noch

---

[1] Fehlt KE.

nicht entstanden. Für wen sollten sie Folgebedingungen werden? Wenn ein zukünftiger dharma schon da ist, welchen Nutzen für dessen Entstehen hat dann die Folgebedingung? Gegenwärtige Gedanken und gedankenhaften Zustände sind ohne Dauer. Wenn sie nicht dauern, wie können sie Folgebedingungen heißen? Wenn sie dauern, dann sind sie nicht gewirkte (saṃskṛta) dharmas. Warum? Weil alle gewirkten dharmas immer zum vernichtet werden vereigenschaftet sind. Wenn (schon) vernichtet, dann können sie nicht Folgebedingung bewirken. Wenn man sagt: „Das Vernichten ist doch", dann ist dieses ewig; wenn ewig, dann gibt es nicht Böses und Gutes usw. Wenn man sagt: „Das Vernichtet-werdende kann die Folgebedingung bewirken", so ist das Vernichtet-werdende halb vernichtet, halb nicht-vernichtet; außerdem ist kein dritter dharma, der heißen könnte: „vernichtet-werdend". Überdies lehrt Buddha: „Alle gewirkten Dinge werden in jedem Moment vernichtet; es ist nicht in einem Momente Verharren". Wie kann man sagen: „In gegenwärtig existierenden dharmas ist ein Wollen der Vernichtung und ein Noch-nicht-Wollen der Vernichtung"? Wenn du sagst: „In einem Moment ist nicht dieses Wollen der Vernichtung und Noch-nicht-Wollen der Vernichtung", dann wird der eigene dharma widerlegt. Ihr lehrt im Abhidharma: „Es ist Vernichtung, es ist Nicht-Vernichtung, es ist Vernichtung-wollen, es ist Nicht-Vernichtung-wollen". Vernichtung-wollen ist der gegenwärtigen dharmas sofortige Vernichtung wollen. Ein noch nicht Vernichtung wollendes[1]: mit Ausnahme des gegenwärtigen sofort Vernichtung wollenden alle übrigen gegenwärtigen, sowie vergangenen und zukünftigen nicht-gewirkten (asaṃskṛta) dharmas: diese heißen „nicht-Vernichtung-wollend". Deshalb ist keine Folgebedingung.

Abhängigkeitsbedingung (ālambana-pratyaya): —

> Wie von den Buddhas gelehrt wird, ist der dharma (Objekt) seinem Wesen nach äußerst fein. In diesem dharma ohne Bedingungen (pratyaya): wie sollte es da eine Abhängigkeitsbedingung geben? (I. 9.)

Buddha lehrt (im) Mahāyāna die dharmas entweder mit Form (rūpa), [oder] ohne Form, mit Gestalt (ākāra), ohne Gestalt, mit Ausfluß (āsrava), ohne Ausfluß, gewirkt (saṃskṛta), nicht-gewirkt

[1] TE.: „Ein noch nicht Vernichtung wollender dharma".

usw. Alle diese dharma-Merkmale (lakṣaṇa) gehen ein in der dharmas Wesen. Sie alle sind leer, ohne Eigenschaft (lakṣaṇa), ohne Bedingung (pratyaya); z. B. wie die Flüsse, eingehend in das Meer, alle ein Geschmack werden. Wahre dharmas darf man glauben; sie werden dem Herkommen gemäß gelehrt, aber nicht als absolute Wahrheit. Daher ist keine Abhängigkeitsbedingung (ālambana-pratyaya).

Herrschende Bedingung (adhipati-pratyaya): —

> Da die dharmas kein eigenes Wesen haben, so haben sie keine Seinseigenschaft (bhāva-lakṣaṇa); zu lehren: „Dieses Dinges halber ist jenes Ding", das ist nicht richtig. (I. 10.)

(Wenn) im sūtra die zwölf Bedingungen (nidāna) gelehrt werden, und daß, wenn dieses Ding ist, jenes ist, so ist diese (Behauptung) nicht richtig. Warum? Die Dinge (dharma), da sie durch die Bedingungen (pratyaya) entstehen, sind selbst nicht in absolutem Sinne. Da sie selbst in absolutem Sinne nicht sind, sind sie nicht Seins-vereigenschaftet (bhāva-lakṣaṇa). Da sie nicht Seins-vereigenschaftet sind, wie kann man sagen: „Da dieses Ding ist, ist jenes Ding." Deshalb ist nicht herrschende Bedingung (adhipati-pratyaya). Da Buddha der gewöhnlichen Leute Unterscheidungen zwischen Sein und Nichtsein folgt, lehrt er [die Bedingungen (pratyaya)].[1] Ferner:

> In den zusammengefaßten und getrennten Bedingungen gesucht, ist die Wirkung nicht zu erreichen. Wenn sie in den Bedingungen nicht ist, wie geht sie aus den Bedingungen hervor? (I. 11.)

„Zusammengefaßt", d. h. in den vereinigten Bedingungen ist die Wirkung nicht; „getrennt", d. h. in jeder einzelnen Bedingung ist auch nicht die Wirkung. Wenn in den zusammengefaßten und getrennten Bedingungen die Wirkung nicht ist, wie sagt man: „Die Wirkung geht aus den Bedingungen hervor"? Ferner:

> Wenn man sagt: „Die Bedingungen haben nicht Wirkung, aber aus den Bedingungen geht die Wirkung hervor", warum geht die Wirkung nicht aus Nicht-Bedingungen hervor? (I. 12.)

---

[1] Fehlt TE.

Wenn in den Bedingungen gesucht die Wirkung nicht erreichbar ist, warum geht sie nicht aus Nicht-Bedingungen hervor? Wie der im Lehm nicht seiende Krug: warum geht er nicht aus der Milch hervor? Ferner:

> Wenn die Wirkung aus den Bedingungen entsteht, so haben diese Bedingungen kein eigenes Wesen. Aus Nichtsein entsteht eigenes Wesen: wie erreicht man aus Bedingungen Entstehen? (I. 13.)
>
> Die Wirkung entsteht nicht aus Bedingungen[1], entsteht nicht aus Nicht-Bedingungen; weil die Wirkung nicht ist, sind auch die Bedingungen und Nicht-Bedingungen nicht. (I. 14.)

Die Wirkung entsteht aus den Bedingungen: diese Bedingungen sind nicht an sich seiend. Wenn sie nicht an sich seiend sind, dann sind es nicht dharmas.[2] (Aber) wie kann ein nicht-dharma entstehen? Deshalb entsteht die Wirkung nicht aus den Bedingungen und entsteht nicht aus Nicht-Bedingungen. Da so die Bedingungen widerlegt sind, lehrt er: „Die Nicht-Bedingungen sind in Wirklichkeit nicht Nicht-Bedingungen [-dharmas].“ Deshalb ist kein Entstehen aus Nicht-Bedingungen. Wenn aus beiden kein Entstehen ist, dann ist keine Wirkung; da keine Wirkung ist, ist auch nicht Bedingung und Nicht-Bedingung.

---

[1] In der Übersetzung der tibetischen Version (p. 14 l. 6) ist „nicht“ zu tilgen.

[2] Chin. fa steht hier für ssk. bhāva (Sein).

Zweiter Abschnitt.

Gehen und Kommen.

Frage: Nach allgemeiner Beobachtung sind die drei Zeiten mit Wirken behaftet: das Gegangene, das noch nicht Gegangene, das (jetzt) Gehende. Da das Wirken ist, so wird man erkennen: die Objekte (dharma) sind.

Antwort:

> Das Gegangene geht nicht, das noch nicht Gegangene auch geht nicht, ein von Gegangenem und noch nicht Gegangenem getrenntes (jetzt) Gehendes auch geht nicht. (II. 1.)

Das Gegangene geht nicht, da es schon gegangen ist. Wenn ohne Gehen eine Gehenstätigkeit ist, so ist diese Sache nicht richtig. Das noch nicht Gegangene auch geht nicht, da das Gehen noch nicht ist. Das (gegenwärtig) Gehende heißt halb Gegangenes, halb (noch) nicht Gegangenes, da es nicht ohne vergangenes und zukünftiges Gehen ist.

Frage:

> Wo Bewegung ist, da ist Gehen; in diesem ist (gegenwärtig) Gehendes, nicht das Gegangene und das noch nicht Gegangene; deswegen geht das (gegenwärtig) Gehende. (II. 2.)

Dem entsprechend, daß ein Ort der Tätigkeit ist, muß in ihm ein Gehen sein. Nach dem Augenschein ist in dem Gehenden eine Tätigkeit; in dem Vergangenen ist die Tätigkeit schon vernichtet, in dem Zukünftigen ist die Tätigkeit noch nicht. Deshalb wird man erkennen: das Gehende geht.

Antwort:

> Wie wird denn in dem Gehenden ein Gehen sein, wenn ohne ein Gehen ein Gehendes nicht zu erreichen ist? (II. 3.)

Das Gehende ist mit Gehen: das ist nicht richtig. Weshalb? Ohne ein Gehen ist ein Gehendes nicht zu erreichen. Wenn ohne

ein Gehen ein Gehendes ist, dann wäre im Gehenden ein Gehen, wie im Gefäß eine Frucht ist. Ferner:

> Wenn (einer) sagt: „Das Gehende geht", so macht dieser Mann den Fehler: ohne ein Gehen ist das Gehende, weil das Gehende allein (schon) geht. (II. 4.)

Wenn jemand sagt: „In dem Gegangenen und noch nicht Gegangenen ist kein Gehen, das jetzt Gehende geht tatsächlich", so macht dieser Mann dann den Fehler: Wenn ohne ein Gehen ein (jetzt) Gehendes ist, dann ist es ohne (gegenseitige) Beziehung. Weshalb? Wenn gelehrt wird: „Das (jetzt) Gehende geht", so sind dies zwei (Tätigkeiten), aber tatsächlich ist es nicht so. Deshalb kann man nicht sagen: „Getrennt vom Gehen ist ein Gehendes." Ferner:

> Wenn das Gehende geht, so ist ein zweifaches Gehen. Eines heißt „das Gehende", das zweite: das Gehende „geht". (II. 5.)

Wenn gesagt wird: „Das Gehende geht", dann ist der Fehler, daß damit gesagt wird: es sind zwei(erlei) Gehen; das eine: durch das Gehen ist es Gehendes, das zweite: in dem Gehenden ist ein Gehen.

Frage: Wenn zwei(erlei) Gehen ist, was ist dann für ein Fehler?

Antwort:

> Wenn zwei Gehen sind, so sind zwei Gänger; weil ohne einen Gänger ein Gehen nicht möglich ist. (II. 6.)

Wenn zweifaches Gehen ist, so sind zwei Gänger. Warum? Weil abhängig vom Gehen der Gänger ist. Ein Mann mit zweifachem Gehen (hieße), es sind zwei Gänger; das ist alsdann nicht richtig. Deshalb ist auch das jetzt Gehende ohne Gehen.

Frage: Ohne einen Gänger ist kein Gehen möglich. Jetzt ist aber doch in den drei Zeiten tatsächlich ein Gänger.

Antwort:

> Wenn getrennt vom Gänger ein Gehen nicht möglich ist: da ein Gehen nicht ist, wie ist da ein Gänger möglich? (II. 7.)

Wenn ohne einen Gänger, ist ein Gehen nicht erreichbar. Wie sagt man jetzt, wenn kein Gehen da ist: „In den drei Zeiten ist tatsächlich ein Gänger vorhanden"? Ferner:

> Ein Gänger geht eben nicht, ein Nicht-Gänger geht

> nicht, getrennt vom Gänger und Nicht-Gänger gibt es keinen dritten, der geht. (II. 8.)

Es gibt keinen Gänger. Warum? Wenn ein Gänger ist, dann sind zwei Möglichkeiten (eig. „Arten"): entweder ein Gänger oder ein Nicht-Gänger. [Wenn][1] außer diesen zweien, ist kein dritter [Gänger].[1]

Frage: Wenn der Gänger geht, was ist da fehlerhaft?

Antwort:

> Wenn man sagt: „Der Gänger geht", wie ist das richtig, wenn ohne ein Gehen ein Gänger nicht möglich ist? (II. 9.)

Wenn man sagt: „Ein wahrhaftig vorhandener Gänger wendet das Gehen an", so ist das nicht richtig. Warum? Weil getrennt vom Gehen ein Gänger nicht erreichbar ist. Wenn ohne Gänger wahrhaftig das Gehen ist, dann kann ein Gänger das Gehen anwenden; aber tatsächlich ist es nicht so. Ferner:

> Wenn ein Gänger geht, so ist zweifaches Gehen: eines, (wenn man sagt:) „Der Gänger geht", das andere: „Das Gehen geht". (II. 10.)

Wenn man lehrt: „Der Gänger wendet das Gehen an", dann liegen zwei Fehler vor. In dem einen Gänger nämlich sind zwei Gehen; das eine: durch Gehen erreicht (man) den Gänger, das zweite: durch den Gänger erreicht (man) das Gehen. Der Gänger (ist) schon (als solcher) erreicht, dann später benützt er das Gehen. Diese Sache ist nicht richtig. Deshalb vorher in den drei Zeiten ausdrücklich bestimmt ist der Gänger, der das Gehen anwendet: diese Sache ist nicht richtig. Ferner:

> Wenn (man) sagt: „Der Gänger geht", so macht dieser Mann den Fehler: vom Gehen getrennt ist der Gänger. (Denn) er lehrt: „Der Gänger ist mit dem Gehen." (II. 11.)

Wenn jemand lehrt: „Der Gänger kann das Gehen anwenden", so macht dieser Mann den Fehler: vom Gehen getrennt ist der Gänger. Weshalb? (Wenn) gelehrt (wird): „Der Gänger wendet das Gehen an", so heißt das: zuerst ist der Gänger, nachher ist das Gehen. Diese Sache ist nicht so.[2] Ferner: wenn ganz bestimmt mit dem Gehen der Gänger ist, dann würde ein Anfang

[1] Zusatz der TE.

[2] TE. fügt hier ein: „Deshalb ist in den drei Zeiten nicht der Gänger".

sein; aber in den drei Zeiten gesucht ist ein Anfang nicht zu erreichen. Weshalb?

> Im Gegangenen ist kein Anfang, im noch nicht Gegangenen ist kein Anfang, im (gegenwärtig) Gehenden ist kein Anfang: wo wird der Anfang sein? (II. 12.)

Weshalb ist in den drei Zeiten kein Anfang?

> Noch nicht Angefangenes ist nicht (jetzt) Gehendes, auch existiert nicht schon Gegangenes; diese zwei könnten Anfang haben, (aber) wie hat das Gehen-werdende (eig. „[noch] nicht Gegangene") Anfang? (II. 13.)
>
> Es ist kein Gegangenes, kein noch nicht Gegangenes, auch ferner kein gegenwärtig Gehendes: ganz und gar ist kein Anfang. Weshalb denn wird er unterschieden? (II. 14.)

Wenn jemand noch nicht angefangen hat (sc. zu gehen), dann ist kein gegenwärtiges Gehen, auch kein (schon) gegangenes. Wenn es Anfang gibt, dann wird er an zwei Orten sein: im gegenwärtigen Gehen und im schon gegangenen. Beides ist nicht möglich. Weil zur Zeit des noch nicht gegangenen der Anfang noch nicht ist, wie sollte da im zukünftigen Gehen der Anfang sein? Da kein Anfang ist, ist kein Gehen; da kein Gehen ist, ist kein Gänger. Wie erreicht man da das Gegangene, noch nicht Gegangene und gegenwärtig Gehende?

Frage: Wenn kein Gehen und kein Gehender ist, so muß doch ein Stehen und ein Stehender sein.

Antwort:

> Ein Gänger steht eben nicht, ein Nicht-Gänger steht nicht; wie ist getrennt vom Gänger und Nicht-Gänger ein Drittes, (nämlich) Stehen? (II. 15.)

Wenn ein Stehen ist (und) ein Stehender ist, so muß doch der Gänger stehen oder der Nicht-Gänger stehen. Wenn getrennt von diesen zwei, dann wäre ein drittes Stehen. Das alles[1] ist nicht richtig. Ein Gänger steht nicht, da er noch nicht angehalten hat. Das Gegenteil von Gehen heißt Stehen. Ein Nicht-Gänger auch steht nicht. Warum? Weil das Stehen davon abhängig ist, daß das Gehen aufhört. (Wenn) kein Gehen, dann kein Stehen. Außer dem Gänger und Nicht-Gänger ist außerdem kein dritter Steher. Wenn ein dritter Steher ist, so ist er in dem

[1] TE.: „diese Sache".

Gänger (und) Nicht-Gänger. Weil es so ist, kann man nicht sagen: „Ein Gänger steht". Ferner:

> Wenn ein Gänger stehen soll, wie sollte das richtig sein? Wenn er ohne ein Gehen sein soll, ist ein Gänger nicht möglich. (II. 16.)

Ihr sagt: „Ein Gänger steht": das ist nicht richtig. Warum? Getrennt vom Gehen ist ein Gänger nicht erreichbar. Wenn ein Gänger mit Gehenseigenschaft behaftet ist, wie wird er stehen, da Gehen und Stehen Gegensätze sind? Ferner:

> Das Gegangene und noch nicht Gegangene steht nicht, das (jetzt) Gehende auch steht nicht. Was da ist Tun und Aufhören (pravṛtti-nivṛtti), das alles hat denselben Sinn wie das Gehen. (II. 17.)

Wenn man sagt: „Ein Gänger steht", so muß der Mann im gegenwärtigen, vergangenen (oder) zukünftigen Gehen stehen. In den drei Zeiten (eig. „Orten") ausnahmslos ist kein Stehen. (Wenn) ihr also sagt: „Der Gänger steht", so ist das nicht richtig. Wie das Gehen und Stehen widerlegt ist, so auch das Tätigsein und Aufhören. Das Tätigsein: wie durch das Getreidesamens Seinszusammenhang (bhava-santāna) Sproß, Stengel, Blatt usw. herbeigeführt wird. Das Aufhören: wenn der Getreidesamen zerstört wird, so wird Sproß, Stengel, Blatt zerstört. Wegen des Seinszusammenhangs heißt es „tun", wegen des Abschneidens (uccheda) heißt es „aufhören". Ferner wie das Nichtwissen (avidyā) die mit den Wirkungen (saṃskāra) beginnenden (nidānas) bis zu Alter und Tod bewirkt: das heißt „Wirken" (saṃvṛtti). Infolge der Vernichtung des Nichtwissens werden die Wirkungen (saṃskāra) vernichtet: das heißt „Aufhören" (nivṛtti).

Frage: Obwohl ihr auf verschiedene Weise das Gehen und den Gänger, das Stehen und den Steher widerlegt, so ist doch augenscheinlich das Gehen und das Stehen.

Antwort: Was das fleischliche Auge sieht, ist nicht glaubhaft. Wenn wirklich das Gehen und der Gänger ist, so würde man es durch einen dharma oder durch zwei dharmas erreichen. Beides ist fehlerhaft. Weshalb?

> „Das Gehen ist der Gänger": das ist eben nicht richtig. „Das Gehen ist verschieden vom Gänger": dies auch ist nicht richtig. (II. 18.)

Daß das Gehen und der Gänger eines sind, das ist eben nicht richtig; verschieden — ist auch nicht richtig.

Frage: Eines oder verschieden — wie soll das falsch sein?

Antwort:

> Wenn man sagt: „Das Gehen ist eben der Gänger", so sind der Täter und die Tat eines. (II. 19.)
>
> Wenn man sagt: „Das Gehen ist verschieden vom Gänger", dann ist ohne den Gänger das Gehen, ohne das Gehen der Gänger. (II. 20.)

So sind diese beiden (Annahmen) fehlerhaft. Warum? Wenn das Gehen eben dieser Gänger ist, so ist das Verwirrung (und) widerstreitet der ursächlichen Bedingung: durch das Gehen ist der Gänger, durch den Gänger ist das Gehen. Ferner: Gehen bedeutet einen Zustand (dharma), Gänger bedeutet einen Mann. Ein Mann ist dauernd (eig. „ewig"), der Zustand[1] ist nicht-ewig. Wenn eines, dann müßten alle beide (d. h. Gehen und Gänger) ewig, (oder) alle beide müßten unewig sein. In Einem (d. h. bei der Annahme von Einheit) sind derartige Fehler. Wenn sie verschieden sind, dann ist Widerspruch. (Wenn) noch nicht Gehen (ist), wäre der Gänger; (wenn) noch nicht der Gänger (ist), wäre das Gehen; (und es wäre) keine wechselseitige Abhängigkeit. (Wenn) ein dharma vernichtet (ist), wäre ein dharma in Verschiedenem. Derartige Fehler liegen vor. Ferner:

> Das Gehen und der Gänger: diese zwei könnten vielleicht als Eines (oder) als Verschiedenes erreicht werden. Auf beide Arten werden sie nicht erreicht: wie wird man sie erreichen? (II. 21.)

Wenn der Gänger und das Gehen sind, so wären (sie) durch einen dharma zu erreichen oder durch verschiedene dharmas zu erreichen. Beides ist nicht möglich. (Wie) schon früher gelehrt (wurde), ist kein dritter Zustand möglich. Wenn man sagt: „Er ist möglich", dann wäre gelehrt: „Die Bedingungen (pratyaya) sind ohne Gehen und ohne Gänger." Jetzt wird er (d. h. der Verfasser) außerdem lehren:

> Durch das Gehen wird der Gänger erkannt, (aber) er kann dieses Gehen nicht anwenden. Weil er vorher nicht mit Gehen ist, ist es nicht (richtig, daß) der Gänger geht. (II. 22.)

[1] KE.: „Gehenszustand", bezw. „Gehen".

Das Gehen, dem entsprechend der Gänger (als solcher) erkannt wird, dieser Gänger kann dieses Gehen nicht anwenden. Weshalb? Wann dieses Gehen noch nicht ist, ist kein Gänger und auch kein gegenwärtiges, vergangenes, künftiges Gehen. Wie zuerst ein Mann ist, und eine Stadt (oder) Dorf, wo er hingehen kann. Aber das Gehen, der Gänger sind eben nicht so, weil der Gänger durch das Gehen ermöglicht (eig. „erreicht") wird, und das Gehen durch den Gänger. Ferner:

> Durch das Gehen erkennt man den Gänger; er kann anderes Gehen nicht anwenden, weil in einem Gänger nicht zwei(faches) Gehen möglich ist. (II. 23.)

In bezug auf welches Gehen man den Gänger erkennt, ein anderes Gehen kann dieser Gänger nicht anwenden. Weshalb? Weil in einem Gänger zweifaches Gehen nicht möglich ist. Ferner:

> Ein wahrhaftig seiender Gänger kann nicht drei(faches) Gehen anwenden, ein nicht wahrhaftig seiender Gänger auch kann drei(faches) Gehen nicht anwenden. (II. 24.)
>
> Ein wahrhaftig (und) nicht wahrhaftig seiender Gänger wendet das Gehen nicht dreifach an; deshalb ist das Gehen, der Gänger, was er geht, alles zusammen nirgends. (II. 25.)

„Wahrhaftig seiend" heißt „tatsächlich seiend", nicht (erst) durch das Gehen entstanden. „Gehen" heißt „Körperbewegung". „Drei(fach)" bedeutet zukünftiges, vergangenes und gegenwärtiges Gehen. Wenn wahrhaftig der Gänger ist, dann müßte er auch ohne Gehen gehen[1], nicht könnte er (aber) stehen. Deshalb wird gelehrt: ein wahrhaftig seiender Gänger kann nicht drei(faches) Gehen anwenden. Wenn der Gänger nicht wahrhaftig ist — „nicht wahrhaftig" bedeutet: „von Grund aus nicht-seiend". „Abhängig vom Gehen erreicht" bedeutet Gänger. Weil Gehen nicht ist, kann (er) drei(faches) Gehen nicht anwenden. Wegen des Gehens ist der Gänger. Wenn vorher das Gehen nicht ist, dann ist nicht der Gänger. Wie (kann man) sagen: „Ein nicht wahrhaftig seiender Gänger wendet drei(faches) Gehen an"? Wie der Gänger, so auch das Gehen. Wenn vorher ohne Gänger

---

[1] TE.: „So wäre er auch ohne Gehen Gänger".

wahrhaftig das Gehen ist, dann ist nicht durch den Gänger das Gehen. Deshalb kann der Gänger drei(faches) Gehen nicht anwenden. Wenn wahrhaftig das Gehen nicht ist, wie kann der Gänger es anwenden? (Wenn) so genau geprüft, sind das Gehen, der Gänger, was gegangen wird (d. h. der Weg), alle diese dharmas wechselseitig abhängig: durch das Gehen ist der Gänger, durch den Gänger ist das Gehen, durch diese zwei dharmas ist die zu gehende Strecke. Man kann nicht sagen: „Wahrhaftig ist es"; man kann nicht sagen: „Wahrhaftig ist es nicht". Deshalb werden in Wahrheit die drei dharmas als falsch, leer, nicht-seiend erkannt. Es ist nur eine scheinhafte Bezeichnung, wie ein Zauber, wie eine Illusion.

Dritter Abschnitt.

Die Sinne.

Frage: In dem sūtra wird gelehrt: „Es sind sechs Sinne." Nämlich:

> Auge, Ohr, Nase, Zunge, Leib (kāya), Verstand (manas) sind die sechs Sinne. Diese Sinne, Auge usw., gehen auf die sechs Sinnesgebiete (gocara) des rūpa (visuelle Erscheinung) usw. (III. 1.)

Hier bedeutet „Auge" den inneren Sinn, „rūpa" bedeutet „äußeres Gebiet". Das Auge kann rūpa sehen usw. bis „manas" ist innerer Sinn, „dharma" (Objekt) ist äußeres Gebiet; manas kann die dharmas erkennen.

Antwort: Es ist nicht so. Weshalb?

> Das Auge kann eben seine eigene[1] Substanz nicht selbst sehen. Wenn es nicht sich selbst sehen kann, wie sieht es die übrigen Dinge? (III. 2.)

Das Auge kann nicht sich selbst sehen. Weshalb? Wie eine Lampe sich selbst beleuchten und anderes beleuchten kann, so könnte auch das Auge, wenn es die Eigenschaft des Sehens hat, sich selbst sehen und könnte anderes sehen. Aber tatsächlich ist es nicht so. Deshalb wird im śloka gelehrt: „Wenn das Auge nicht sich selbst sieht, wie kann es die übrigen Dinge sehen?"

Frage: Obwohl das Auge nicht sich selbst sehen kann, so kann es doch anderes sehen; wie das Feuer anderes brennen, aber nicht sich selbst brennen kann.

Antwort:

> Das Beispiel des Feuers kann eben nicht das Auge (und) das Sehen der Objekte (dharma) feststellen (eig. „erreichen"). (Die) schon zusammengefaßte (Erörterung) des Gegangenen, noch nicht Gegangenen, Gehenden beantwortet diese Sache. (III. 3.)

---

[1] Korrektur von TE.

Obwohl ihr das Beispiel des Feuers anführt, so kann es doch nicht das Auge (und) das Sehen der dharmas feststellen. Diese Sache ist im Abschnitt über das Gehen[1] dargelegt (eig. „beantwortet") worden. Wie in dem schon Gegangenen kein Gehen, in dem noch nicht Gegangenen kein Gehen, in dem (jetzt) Gehenden kein Gehen ist, so[2] ist in dem gebrannt habenden, in dem noch nicht gebrannt habenden, in dem (jetzt) Brennenden überall kein Brennen; so ist in dem (schon) Gesehenen, in dem noch nicht Gesehenen, in dem jetzigen Sehen überall kein Sehen vorhanden. Ferner:

> Wenn das Sehen noch nicht sehend ist, so heißt es nicht „Sehen"; aber (wenn man) sagt: „Das Sehen kann sehen", so ist (auch) das nicht richtig. (III. 4.)

Das Auge, (wenn es) dem rūpa noch nicht entspricht, dann kann es nicht sehen; zu solcher Zeit heißt es nicht „Sehen". Dadurch, daß es dem rūpa entspricht, heißt es „Sehen". Deshalb wird in dem śloka gelehrt: „Wenn es noch nicht sehend ist, ist nicht Sehen". Wieso? (Nur) durch Sehen kann (man) sehen. Ferner: an beiden Orten zusammen ist nicht Sehen. (Weshalb?)[3]

> Das Sehen kann nicht sehen, das Nicht-Sehen auch sieht nicht; wenn das Sehen widerlegt ist, so ist der Seher widerlegt. (III. 5.)

Das Sehen kann nicht sehen, wegen des früher gelehrten Fehlers. Das Nicht-Sehen auch sieht nicht, wegen seiner Eigenschaft des Nicht-Sehens. Wenn die Eigenschaft des Nicht-Sehens (da ist), wie kann Sehen (sein), da der Zustand (dharma) des Sehens nicht ist? Der Seher auch ist nicht. Weshalb? Wenn getrennt vom Sehen der Seher ist, dann könnte auch ein Augenloser durch die übrigen Sinne sehen. Wenn man durch Sehen sieht, dann ist in dem Sehen die Eigenschaft des Sehens. Der Seher hat nicht die Eigenschaft des Sehens. Deshalb ist in dem śloka gelehrt: „Wenn das Sehen widerlegt ist, so ist auch der Seher widerlegt." Ferner:

> Getrennt vom Sehen und nicht getrennt vom Sehen ist der Seher nicht zu erreichen. Da der Seher nicht ist, wie ist das Sehen und das Sichtbare? (III. 6.)

[1] 2. Abschnitt. [2] TE.: „wie". [3] Zusatz von TE.

Wenn das Sehen ist, so wird der Seher nicht erreicht. Wenn Sehen nicht ist, dann auch wird der Seher nicht erreicht. Da der Seher nicht ist, wie ist das Sehen (und) das Sichtbare? Wenn der Seher nicht ist, wer kann das Sehen anwenden (und) die äußeren Erscheinungen (rūpa) unterscheiden? Deshalb wird in dem śloka gelehrt: „Weil der Seher nicht ist, wie ist das Sehen (und) das Sichtbare?" Ferner:

> Da das Sehen (und) das Sichtbare nicht ist, so sind nicht die vier Zustände (dharma) des Bewußtseins (vijñāna) usw. Wie werden dann die vier nidānas, upādāna usw., möglich sein? (III. 7.)

Da die dharmas des Sehens (und) des Sichtbaren nicht sind, so sind Bewußtsein (vijñāna), Berührung (sparśa), Empfindung (vedanā), Verlangen (tṛṣṇā): diese vier dharmas ausnahmslos sind nicht. Weil Verlangen (usw.)[1] nicht ist, so sind die vier, upādāna usw.[2] (nicht, und auch) eine Unterscheidung der zwölf Glieder ist nicht. Ferner:

> Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen, Denken, der Ton und der Hörer sollen in diesem Sinne erkannt werden: alles zusammen ist gleich dem oben Gelehrten. (III. 8.)

Wie das Sichtbare (und) das Sehen leer, abhängig von den Bedingungen (pratyaya) (und) deswegen nicht in Wahrheit ist, so werden auch die übrigen fünf Sinne, Hören usw., sowie die fünf Sinnesgebiete (gocara), Ton usw., als dem Sehen und Sichtbaren gleich erkannt werden. Wegen der Bedeutungsgleichheit werden sie nicht besonders erklärt (eig. „gelehrt").

---

[1] Zusatz von TE. [2] bhava, jāti, jarā-maraṇa.

Vierter Abschnitt.

Die fünf Gruppen.

Frage: In den sūtras wird gelehrt: „Es sind die fünf Gruppen (skandha).“ Wie verhält sich diese Sache?

Antwort:

> Wenn ohne rūpa (visuelle Erscheinung)-Ursache, dann ist rūpa nicht zu erreichen. Wenn sie ohne rūpa sein soll, ist die rūpa-Ursache nicht zu erreichen. (IV. 1.)

rūpa (visuelle Erscheinung) verhält sich zur Ursache, wie Tuch zu den Fäden. Außerhalb der Fäden ist eben kein Tuch, außerhalb des Tuches sind eben keine Fäden. Das Tuch ist wie die visuelle Erscheinung (rūpa), die Fäden sind wie die Ursache (kāraṇa).

Frage: Wenn ohne rūpa-Ursache rūpa ist, welcher Fehler ist dann?

Antwort:

> Ohne rūpa-Ursache ist rūpa: dann ist eben dieses rūpa ohne Ursache. Ohne Ursache aber ist rūpa[1]: diese Sache ist eben nicht richtig. (IV. 2.)

Wie, (wenn) das Tuch ohne Fäden (ist), das Tuch dann ohne Ursache ist. (Wenn) aber die Objekte (dharma) ohne Ursache (sind), so ist in der Welt (überhaupt) nichts seiend.

Frage: In Buddhas Lehre (dharma), in der Lehre der außenstehenden Philosophen (tīrthika), in der Lehre der gewöhnlichen Anschauung: überall sind Objekte (dharma) ohne Grund. Die Buddhalehre hat drei(erlei) Nicht-Gewirktes (asaṃskṛta). Da das Nicht-Gewirkte ewig ist, ist es ohne Ursache. In der Lehre der tīrthikas (sind es) der Raum (ākāśa), die Zeit (kāla), die (Himmels-) Richtung (diś), [das Bewußtsein (vijñāna)][2], die Atome, das nir-

---

[1] TE.: „dharma“. [2] Nach den alten Ausgaben „ātman“ (Seele).

vāṇa usw. In der Lehre der gewöhnlichen Anschauung (loka-vyavahāra) (sind es) der Raum, die Zeit, die Richtung [usw.]: diese drei dharmas sind nirgends nicht-seiend; daher heißen sie „ewig". Weil ewig, sind sie ohne Grund. Wie lehrt ihr da: „Ursachlose Objekte (dharma) sind in der Welt nicht vorhanden"?

Antwort: Diese ursachlosen dharmas sind nur ein Wort, eine Bezeichnung. Wenn überlegt (und) unterschieden, dann sind sie eben ausnahmslos nicht. Wenn die dharmas durch Ursachen (und) Bedingungen sind, so kann nicht gesagt werden: „(Sie sind) ursachlos." Wenn sie ohne Ursachen (und) Bedingungen sind, so ist es, wie ich (es) lehre.

Frage: Es sind zwei Arten von Ursachen: die eine ist die bewirkende Ursache, die andere Benennungsursache. Diese (hier in Betracht kommenden) ursachlosen dharmas haben nicht bewirkende Ursache, sondern nur Benennungsursache, weil sie einen Mann veranlassen, (sie) zu erkennen.

Antwort: Wenn es auch nur Benennungsursache ist, so ist diese Sache (doch) nicht richtig. Wie der ākāśa (leere Raum) in (dem Abschnitt über die) sechs Elemente (dhātu)[1] widerlegt wird, so werden die übrigen Sachen später widerlegt werden. Ferner: Die sichtbaren Dinge sind wohl schon ausnahmslos zu widerlegen, um so mehr die unsichtbaren Objekte (dharma) wie Atome usw. Deshalb wird gelehrt: Ursachlose Objekte (dharma) sind in der Welt nicht vorhanden.

Frage: Wenn ohne rūpa die rūpa-Ursache ist, welcher Fehler ist (dann)?

Antwort:

> Wenn die Ursache ohne rūpa ist, so ist (sie eine) Ursache ohne Wirkung. Wenn man sagt: „Ursache ohne Wirkung", so ist solches nirgends. (IV. 3.)

Wenn ohne rūpa-Wirkung nur die rūpa-Ursache ist, dann ist dies eine wirkungslose Ursache.

Frage: Wenn die Ursache ohne Wirkung ist, welcher Fehler liegt dann vor?

Antwort: Was ohne Wirkung (und doch) Ursache ist, das gibt es in der Welt nicht. Weshalb? Wegen der Wirkung heißt es „Ursache". Wenn keine Wirkung ist, wie heißt es (dann)

[1] 5. Abschnitt.

„Ursache"? Ferner: Wenn in der Ursache nicht die Wirkung ist, wie entstehen die Dinge dann nicht durch Nicht-Ursache? Diese Sache wird, wie im Abschnitt über die Bedingungen (pratyaya)[1] erklärt, gelehrt. Deshalb ist nicht wirkungslose Ursache. Ferner:

> Wenn vorher schon rūpa ist, so braucht man nicht rūpa-Ursache; wenn rūpa nicht ist, braucht man auch nicht rūpa-Ursache. (IV. 4.)

Zweierlei ist rūpa-Ursache: das ist nicht richtig. Wenn vorher (schon) in der Ursache rūpa ist, so heißt es nicht „rūpa-Ursache"; wenn vorher in der Ursache rūpa nicht ist, dann heißt es auch nicht „rūpa-Ursache".

Frage: Wenn beides nicht zutrifft, (und) nur das ursachlose rūpa ist, welcher Fehler ist (dann)?

Antwort:

> „Ohne Ursache ist rūpa": diese Sache ist keinenfalls richtig; deshalb sollte ein Verständiger rūpa nicht unterscheiden. (IV. 5.)

Wenn es nun kaum zu erreichen ist[2], daß in der Ursache die Wirkung ist, (oder) daß in der Ursache nicht die Wirkung ist, dann um so mehr: „Ohne Ursache ist rūpa". Deshalb, (wenn man) sagt: „Ohne Ursache ist rūpa", so ist diese Sache keineswegs richtig. Deshalb sollte ein Verständiger rūpa nicht unterscheiden. „Unterscheiden" heißt: gewöhnliche Leute haften durch Nichtwissen (avidyā), Verlangen (tṛṣṇā), Lust (kāma), Begierde (rāga) an rūpa. Ferner bringen falsche Lehren Unterscheidungen (und) unsinnige Sprüche (prapañcana) hervor. Sie lehren: „In der Ursache ist die Wirkung", „(In der Ursache) ist nicht die Wirkung" usw. Jetzt hier gesucht ist rūpa nicht zu erreichen. Deshalb [erkennt man:][3] man sollte (es) nicht unterscheiden. Ferner:

> Wenn die Wirkung gleich der Ursache (sein soll), so ist eben diese Sache nicht richtig; wenn die Wirkung nicht gleich der Ursache (sein soll), so ist diese Sache auch nicht richtig. (IV. 6.)

Wenn die Wirkung und die Ursache wesensgleich sind, so ist diese Sache (eben) nicht richtig; da die Ursache fein, die

---

[1] 1. Abschnitt. [2] KE.: „möglich ist". [3] Zusatz von TE.

Wirkung grob ist. Ursache, Wirkung, rūpa, Kraft (bala) usw. sind jedes verschieden. Wie (wenn man sagt:) „Das Tuch ist gleich den Fäden" — da heißt es nicht „Tuch", da Fäden viele, Tuch (aber nur) eines ist. Daher darf man nicht sagen: „Ursache und Wirkung sind wesensgleich." Wenn man sagt: „Ursache und Wirkung sind nicht wesensgleich", so ist dies auch nicht richtig. Wie z. B. Hanffäden kein Seidentaffetas ermöglichen, grobe Fäden kein feines Tuch [hervorbringen].[1] Daher kann man nicht sagen: „Ursache und Wirkung sind nicht wesensgleich." Beide Sachen sind nicht richtig; daher ist nicht rūpa, (und) ist nicht rūpa-Ursache.

> Empfindungsgruppe (vedanā-skandha) und Begriffsgruppe (sañjñā), Wirkungsgruppe (saṃskāra) und Bewußtseinsgruppe (vijñāna) usw., alle übrigen Zustände (dharma) ausnahmslos sind gleich dem rūpa-skandha. (IV. 7.)

Dic vier Gruppen (skandha) und auch alle dharmas sollten so geprüft (und) widerlegt werden.

Da jetzt der Verfasser des Lehrbuchs (śāstra) den Sinn der Leerheit (śūnyatā) zu preisen wünscht, lehrt er diesen śloka:

> Wenn jemand einen Fragenden hat (und) ohne Leerheit antworten will, so erreicht dieser nicht die Antwort, beides ist jenem Zweifel gleich. (IV. 8.)
>
> Wenn jemand eine schwierige Frage hat und ohne Leerheit dessen Fehler lehrt, der erreicht nicht die schwere Frage, alles zusammen ist in jenem Zweifel. (IV. 9.)

Wenn jemand diskutiert, so hat jeder ein Festhalten (an seiner Ansicht). (Wenn) ohne (Verständnis des) Sinn(es) der Leerheit Frager und Beantworter sind, so erreichen alle (beide) nicht Frage und Antwort. Beide auch sind dem Zweifel gleich. Wie wenn jemand sagt: „Der Krug ist nicht ewig". Der Fragende sagt: „Warum ist er nicht ewig?" Man antwortet: „Weil er durch nicht-ewigen Grund entsteht." Das ist keine Antwort. Weshalb? Bei den Bedingungen (pratyaya) auch hat er Zweifel, (und) weiß nicht, ob (das) ewig oder nicht-ewig (ist). Das heißt, (es ist) gleich jenem Bezweifelten.

---

[1] Zusatz von TE.

Wenn der Fragende dessen Fehler zu lehren wünscht, nicht sich auf das Leere stützend, (und) lehrt: „Die Dinge sind nicht-ewig", so heißt das nicht Widerlegung der Frage. Weshalb? Ihr widerlegt durch das „nicht-ewig" mein „ewig", ich auch widerlege durch „ewig" euer „nicht-ewig". Wenn tatsächlich das „nicht-ewig" ist, dann ist nicht Vergeltung der Handlungen (karman). Auge, Leib und derartige Objekte (dharma) werden jeden Augenblick vernichtet. Auch ist nicht Unterscheidung (vikalpa). Derartige Fehler liegen vor. Ausnahmslos erreichen sie nicht die Widerlegung der Frage, (und was sie sagen) ist gleich jenem, was bezweifelt wird. Wenn er (aber) sich auf das Leere stützend das Ewige widerlegt, dann gibt es nicht Fehler. Weshalb? Dieser Mann haftet nicht, wegen der Eigenschaft der Leerheit (śūnyatā-lakṣaṇa). Deshalb, wenn er eine Frage zu beantworten wünscht, so wäre er immer[1] unterstützt durch die Leerheit. Um so mehr wünscht er den leidlosen nirvāṇa-Zustand zu suchen.

[1] TE.: „schon".

Fünfter Abschnitt.

Die sechs Elemente.

Frage: Die sechs Elemente (dhātu) haben jedes bestimmte Eigenschaften (lakṣaṇa). Da sie bestimmte Eigenschaften haben, deshalb sind die sechs Elemente.

Antwort:

> Wenn die Raum-Eigenschaft (ākāśa-lakṣaṇa) noch nicht ist, dann ist nicht das Raum-Objekt (ākāśadharma). Wenn der Raum vorher (d. h. vor seiner Eigenschaft) ist, dann ist er ohne Eigenschaft. (V. 1.)

Wenn noch nicht die Raum-Eigenschaft ist, und vorher das Raum-Objekt ist, so ist der Raum ohne Eigenschaft. Weshalb? Was ohne rūpa ist, heißt Raum-Eigenschaft. rūpa (Erscheinung) ist ein wirkender dharma (und) nicht ewig. Wenn rūpa noch nicht entstanden ist, so ist das noch-nicht-entstandene ohne Vernichtung. Zu solcher Zeit ist nicht Raum-Eigenschaft. Durch (d. h. mit Bezug auf) Erscheinung (rūpa) gibt es Erscheinungloses. Etwas Erscheinungloses heißt Raum-Eigenschaft.

Frage: Wenn ohne Eigenschaft der Raum ist, welcher Fehler liegt dann vor?

Antwort:

> Dieses eigenschaftslose Objekt (dharma) ist nirgends. In einem eigenschaftslosen Objekt wäre eben die Eigenschaft nicht Eigenschaft. (V. 2.)

Wenn in einem ewigen (oder) nicht-ewigen Objekt (dharma) Eigenschaftslosigkeit gesucht wird, so ist sie nicht zu erreichen. Wie der śāstra-Anhänger sagt: „Dieses ist, dieses ist nicht." Wie erkennt man, daß jedes Eigenschaft hat? Daher sind Entstehen, Stehen, Vergehen Eigenschaften des Gewirkten (saṃskṛta). Was ohne Entstehen, Stehen, Vergehen ist, das ist Eigenschaft des Nicht-Gewirkten (asaṃskṛta). Wenn Raum ohne Eigenschaft ist, dann ist er nicht Raum. Wenn (jemand) sagt: „Vorher ist

keine Eigenschaft, spätere Eigenschaften bewirken Eigenschaft", so ist das auch nicht richtig. Wenn vorher keine Eigenschaft (lakṣaṇa) ist, dann ist kein zu vereigenschaftendes (lakṣya) Objekt (dharma). Weshalb?

> In dem Vereigenschafteten (salakṣaṇa), in dem Nicht-Vereigenschafteten (alakṣaṇa) kann die Eigenschaft nicht stehen; getrennt vom Vereigenschafteten und Nicht-Vereigenschafteten, anderswo auch steht sie nicht. (V. 3.)

Wie z. B.: mit Höcker, mit Horn versehen sein, an der Spitze des Schwanzes sind Haare, unter dem Hals hängt eine Wampe: das heißen die Eigenschaften (lakṣaṇa) eines Rindes. (Wenn)[1] ohne diese Eigenschaften ist es kein Rind. Wenn kein Rind da ist, so können diese Eigenschaften nirgends ruhen (eig. „stehen"). Deshalb wird gelehrt: „Bei eigenschaftslosen Objekten (dharma) können Eigenschaften nicht Eigenschaften sein." Bei eigenschaftbehafteten auch ruhen sie nicht, da sie schon vorher mit den Eigenschaften sind. Wie in der Eigenschaft des Wassers die Eigenschaft des Feuers nicht ruht, da es vorher schon eigene Eigenschaft hat. Ferner: Wenn in dem Eigenschaftslosen die Eigenschaft ruht, so hat es keinen Grund: das Grundlose heißt (aber) Nicht-Objekt (adharma).[2] Aber es ist Eigenschaft-Eigenschaft (sic!) (und) zu Vereigenschaftendes (lakṣya). Da immer die Eigenschaft (gegenseitig) abhängig ist, so ist außer dem mit Eigenschaft behafteten und eigenschaftslosen (dharma)[3] kein drittes zu vereigenschaftendes (lakṣya). Deshalb wird im śloka gelehrt: „Getrennt vom Vereigenschafteten und Nicht-Vereigenschafteten, anderswo auch steht sie nicht." Ferner:

> Da die Vereigenschaftung nicht ist, so ist auch das zu vereigenschaftende Objekt nicht; da das zu vereigenschaftende (lakṣya) Objekt (dharma) nicht ist, ist auch nicht die Vereigenschaftung. (V. 4.)

Da die Eigenschaft nirgends ruht, so ist nicht der zu vereigenschaftende dharma. Da der zu vereigenschaftende dharma nicht ist, ist auch die Vereigenschaftung nicht. Weshalb? Abhängig von der Eigenschaft ist das zu Vereigenschaftende. Durch

---

[1] Zusatz von TE.
[2] Bzw. Nicht-Sein (abhāva); vgl. oben p. 11 n. 2.
[3] Zusatz von TE.

das zu Vereigenschaftende ist Eigenschaft. Da beide gegenseitig abhängig sind.

> Deshalb ist jetzt nicht die Eigenschaft, auch ist nicht das zu Vereigenschaftende; getrennt von Eigenschaft und zu Vereigenschaftendem: wahrlich außerdem ist auch kein Ding. (V. 5.)

In den Bedingungen zu Anfang und Ende gesucht ist Eigenschaft und zu Vereigenschaftendes in Wahrheit nicht zu erreichen. Da diese zwei nicht erreichbar sind, sind alle dharmas ausnahmslos nicht; alle dharmas ausnahmslos sind in den zwei dharmas Eigenschaft und zu Vereigenschaftendem inbegriffen. Einige Eigenschaften nennt man zu vereigenschaftend, und einiges zu Vereigenschaftende nennt man Eigenschaft, wie das Feuer durch den Rauch Eigenschaft ist, der Rauch ferner auch [durch Feuer][1] Eigenschaft ist (eig. „macht").

Frage: Wenn das Sein nicht ist, so ist doch wohl das Nichtsein.

Antwort:

> Wenn angenommen wird: „Es ist nicht das Sein", wie wird das Nichtsein sein? Auch keineswegs seiend (und) nicht-seiend: wer ist der Erkenner des Seins und Nichtseins? (V. 6.)

Gewöhnlich heißen Dinge, wenn sie durch sich selbst vernichtet werden oder durch andere vernichtet werden: „Nichtsein". Nichtsein ist nicht-(von-)selbst-sein; durch Sein ist Sein. Deshalb sagt (er): „Wenn angenommen wird: «Es ist nicht das Sein», wie wird das Nichtsein sein?" Auge, Ohr, Sehen und Hören sind schon nicht erreichbar, um wieviel mehr die nichtseienden Dinge?

Frage: Da das Sein nicht ist, ist auch das Nichtsein nicht, so wird doch der sein, welcher Sein und Nichtsein erkennt.

Antwort: Wenn der Erkennende ist, so müßte er sein im Sein oder im Nichtsein. Sein und Nichtsein sind schon widerlegt, der Erkennende[2] auch ist zugleich widerlegt.

> Deshalb erkennt (man) den ākāśa nicht als seiend, auch nicht als nichtseiend; nicht als Eigenschaft, nicht

[1] Zusatz von TE. [2] KE.: „das Erkennen".

> als vereigenschaftet. Die übrigen fünf (dhātus) sind dem ākāśa gleich. (V. 7.)

Wie des ākāśa auf verschiedene Weise gesuchte Eigenschaften nicht erreichbar sind, so auch die (der) übrigen fünf dhātus.

Frage: Der ākāśa ist nicht am Anfang, nicht ist er am Ende. Weshalb wird er zuerst (eig. „vorher") widerlegt?

Antwort: Erde, Wasser, Feuer, Luft (vāyu) werden wegen der Bedingungen (pratyaya) Zusammensein leicht widerlegt; das Bewußtsein (vijñāna), weil Leid und Lust pratyayas sind[1], erkennt man als nicht ewig (und) veränderlich. Deshalb werden sie leicht widerlegt. ākāśa hat nicht solche Eigenschaft. Nur gewöhnlicher Leute Vorstellung bewirkt (dessen) Sein. Daher wird er zuerst widerlegt. Ferner: der ākāśa kann die vier großen Gewordenen (mahābhūtāni) umfassen. Durch der vier großen Gewordenen Bedingung (pratyaya) ist vijñāna. Deshalb widerlegt man zunächst den ersten Ursprung, die übrigen sind von selbst widerlegt.

Frage: Die Leute in der Welt sehen durchaus die dharmas: „Das ist, das ist nicht." Wieso seid ihr allein mit der Weltansicht in Widerspruch (und) sagt: „Was man sieht, ist nicht"?

Antwort:

> Oberflächlich-Verständige sehen die dharmas entweder (als) seiend oder nicht-seiend vereigenschaftet; diese können dann den ruhig-stillen Zustand der Vernichtung der (falschen) Ansicht (dṛṣṭyupaśama) nicht wahrnehmen. (V. 8.)

Wenn ein Mann den Pfad (d. h. der Lehre) noch nicht erreicht hat, dann sieht er nicht der dharmas tatsächliche Eigenschaft. Infolge von Begierde und (falscher) Ansicht führt er verschiedentlich törichtes Gerede (prapañcana) herbei. Der dharmas Entstehen sehend sagt er „Sein". Er nimmt Eigenschaft (lakṣaṇa) an und sagt: „Sein". Wenn er die dharmas vernichtet sieht, so sagt man „Abschneiden" (uccheda). Er nimmt Eigenschaft (lakṣaṇa) an und sagt: „Nichtsein". Der Kenner, wenn er der dharmas Entstehen sieht, [dann] vernichtet [er] die Anschauung (dṛṣṭi) des Nichtseins. Wenn er der dharmas Vernichtung sieht,

[1] Nach KE.

dann vernichtet er die Anschauung des Seins. Obwohl daher bei allen dharmas (etwas) gesehen wird, ist alles wie eine Täuschung, ein Traum. (Alle Ansichten) bis zur Ansicht des ausflußlosen Pfades (anāsrava-mārga-darśana) werden vernichtet, um so mehr die übrigen dṛṣṭis (falschen Anschauungen). Deshalb, wenn man nicht Vernichtung der Ansichten, (d. h.) den sicheren und ruhigen Zustand (dharma) sieht, dann sieht man entweder das Sein oder das Nichtsein.

Sechster Abschnitt.

Die Leidenschaft und der Leidenschaftliche.

Frage: In den sūtras wird gelehrt: „Leidenschaft (rāga), Haß (dveṣa), Verblendung (moha): diese sind der Ursprung der Welt.“ Leidenschaft (rāga) hat verschiedene Namen. Zuerst heißt sie Verlangen (tṛṣṇā), dann heißt sie Haften (grāha), dann heißt sie Leidenschaft (rāga), dann heißt sie Lust, dann heißt sie Gier: solche Namen sind es. Diese sind Bande verursachend, abhängig von den lebenden Wesen (sattva). Die sattvas heißen leidenschaftlich (rakta). Die Begierde und Lust heißt Leidenschaft. Mit Leidenschaft behaftet (heißt) „leidenschaftlich“. Daher dann ist Begierde und Lust. Die übrigen zwei (sind) auch so: wenn Haß (dveṣa) ist, ist der Haßerfüllte (dviṣṭa); wenn Verblendung (moha) ist, dann ist der Verblendete (mūḍha). Durch die Bedingung dieser drei Gifte (viṣa) entstehen die drei Handlungen (karman); durch die Bedingung dieser drei Handlungen entstehen die drei Welten (dhātu). Deshalb sind alle Dinge (dharma).

Antwort: Obwohl in den sūtras der drei Gifte Namen gelehrt werden, so sind sie, wenn gesucht, tatsächlich nicht zu erreichen. Weshalb?

> Wenn ohne Leidenschaft vorher (von) selbst der Leidenschaftliche ist, so würde durch diesen Leidenschaftlichen die Leidenschaft entstehen. (VI. 1.)
>
> Wenn der Leidenschaftliche[1] nicht ist, wie wird Leidenschaft sein? Ebenso ist es mit dem Leidenschaftlichen, wenn die Leidenschaft ist oder nicht ist. (VI. 2.)

Wenn vorher (schon) bestimmt der Leidenschaftliche ist, dann ist nicht außerdem Leidenschaft nötig, da der Leidenschaftliche vorher schon mit Leidenschaft ist. Wenn der Leidenschaft-

[1] KE.: „Leidenschaft“.

liche vorher bestimmt nicht ist, auch dann könnte Leidenschaft nicht entstehen. Es ist nötig, daß der Leidenschaftliche vorher ist, dann kann Leidenschaft später entstehen. Wenn vorher der Leidenschaftliche nicht ist, dann gibt es kein Wahrnehmen eines Leidenschaftlichen. Ebenso verhält es sich mit der Leidenschaft. Wenn vorher von dem Menschen getrennt wirklich Leidenschaft ist, ist diese eben ohne Grund; wie kann sie entstehen? gleich wie ein Feuer ohne Brennstoff. Wenn vorher in Wahrheit Leidenschaft nicht ist, dann gibt es keinen Leidenschaftlichen.[1] Deshalb wird in dem śloka gelehrt: „Ebenso ist es mit dem Leidenschaftlichen, wenn die Leidenschaft ist oder nicht ist."

Frage: Wenn Leidenschaft (und) Leidenschaftlicher vorher (und) nachher gegenseitig abhängig entstehen (sollen), so ist diese Sache nicht möglich.[2] Wenn sie zu einer Zeit entstehen, welcher Fehler ist dann?

Antwort:

> (Wenn) der Leidenschaftliche und die Leidenschaft gleichzeitig erreicht werden, so ist das nicht richtig. Wenn der Leidenschaftliche und die Leidenschaft zusammen sind, dann ist nicht gegenseitige Abhängigkeit. (VI. 3.)

Wenn Leidenschaft und der Leidenschaftliche zu einer Zeit erreicht werden, dann ist nicht gegenseitige Abhängigkeit: nicht durch den Leidenschaftlichen ist Leidenschaft, nicht durch Leidenschaft ist der Leidenschaftliche. Diese zwei wären ewig, weil sie [schon][3] grundlos erreicht werden. Wenn ewig, dann (sind) viele Fehler: es gibt keine Erlösung. Ferner wird er jetzt von einem oder verschiedenen dharmas aus Leidenschaft und den Leidenschaftlichen widerlegen. (Weshalb?[4])

> Der Leidenschaftliche und Leidenschaft (sind) eines: wie kann ein dharma „zusammen" sein? Der Leidenschaftliche und Leidenschaft sind verschieden: wie wären verschiedene dharmas zusammen? (VI. 4.)

---

[1] KE.: „Wenn . . . der Zustand (dharma) nicht ist, dann ist der Zustand ohne Leidenschaftlichen".

[2] TE.: „nicht zu erreichen". [3] Zusatz von TE.

[4] Zusatz von TE.

Leidenschaft und der Leidenschaftliche sind entweder (durch)[1] einen dharma zusammen, oder sie sind durch verschiedene dharmas zusammen. Wenn einer, dann sind sie nicht zusammen. Weshalb? Wie sollte ein dharma an sich selbst zusammen sein? (Ebensowenig) wie eine Fingerspitze nicht sich selbst berühren kann. Wenn durch verschiedene dharmas zusammen — so ist das auch nicht möglich. Weshalb? Weil es durch Verschiedenes erreicht würde. Wenn jedes einzelne schon erreicht ist, so ist es doch nicht nötig, nochmals zu verbinden? Obschon verbunden, ist es doch verschieden. Ferner: eines (und) verschieden — beides ist nicht möglich. Weshalb?

> Wenn Eines zusammen ist, ohne Genossen (sahāya) wäre es zusammen. Wenn Verschiedenes zusammen ist, ohne Genossen auch wäre es zusammen. (VI. 5.)

Wenn Leidenschaft und der Leidenschaftliche eines sind, so heißt dies auf gezwungene Weise „zusammen"; es wären ohne die übrigen Bedingungen (pratyaya) Leidenschaft und der Leidenschaftliche. Ferner: Wenn eines, so hätte es auch nicht die zwei Bezeichnungen „Leidenschaft" und „leidenschaftlich". Leidenschaft — das ist der Zustand (dharma), „leidenschaftlich" — das ist der Mensch. Wenn Mensch (und) Zustand (dharma) eines sind, so ist das eine große Verwirrung. Wenn Leidenschaft und der Leidenschaftliche jedes verschieden ist (und man) trotzdem sagt: „zusammen", dann sind die übrigen Bedingungen nicht nötig, (und) sie sind doch zusammen. Wenn verschieden, so ist es doch zusammen; obwohl entfernt, wäre es doch zusammen.

Frage: Eines ist nicht (als) zusammen möglich. Augenscheinlich sind verschiedene dharmas (Zustände) zusammen verbunden.

Antwort:

> Wenn Leidenschaft und der Leidenschaftliche verschieden und doch zusammen — was ist der Sinn? Diese zwei Zustände (eig. „Eigenschaften") sind vorher verschieden, dann nachher lehrt (man) ihr Zusammensein. (VI. 6.)

Wenn Leidenschaft und der Leidenschaftliche vorher wahrhaftig verschieden sind, aber später zusammen, dann sind diese nicht zusammen. Weshalb? Diese zwei Zustände (eig. „Eigen-

[1] Konjektur der TE.

schaften") sind vorher schon getrennt, aber nachher werden sie künstlich (gezwungen) bezeichnet als zusammen. Ferner:

> Wenn Leidenschaft und der Leidenschaftliche vorher schon jedes als verschieden beschaffen erreicht wird, dann ist die Verschiedenheit schon vollständig erreicht. Wieso sagt man dann „zusammen"? (VI. 7.)

Wenn Leidenschaft und der Leidenschaftliche vorher jedes (für sich) Besonderssein erreicht, wieso lehrt ihr jetzt nachdrücklich (eig. „gezwungen") Zusammensein? Ferner:

> Verschiedensein wird nicht erreicht, deshalb wünscht ihr Zusammensein. Zusammensein wird keineswegs erreicht, dann ferner lehrt ihr Verschiedensein. (VI. 8.)

Da ihr bei Leidenschaft und Leidenschaftlichem eine Verschiedenheit nicht erreicht, so lehrt ihr des weiteren Zusammensein. Im Zusammensein ist der Fehler: Leidenschaft und der Leidenschaftliche werden nicht erreicht. Da ihr das Zusammensein erreicht, lehrt ihr ferner das Verschiedensein. Ihr selbst schon seid bestimmt, aber was ihr lehrt, ist unbestimmt. Weshalb?

> Da Verschiedensein nicht erreicht wird, wird Zusammensein eben nicht erreicht. In welchem Verschiedensein wünschest du denn das Zusammensein zu lehren? (VI. 9.)

Da hier Verschiedenheit von Leidenschaft und Leidenschaftlichem nicht erreicht wird, wird auch Zusammensein nicht erreicht. In welchem Verschiedenen denn wünschest du Zusammensein? Ferner:

> So werden Leidenschaft und Leidenschaftlicher weder zusammen noch nicht zusammen erreicht. Die dharmas auch werden so weder zusammen noch nicht zusammen erreicht. (VI. 10.)

Wie Leidenschaft, so sind auch Haß (dveṣa) und Verblendung (moha). Wie die drei Gifte (viṣa), sind alle Qualen (kleśa); alle dharmas sind auch so, nicht vorher, nicht nachher, nicht zusammen, nicht vereinzelt usw.: (alles,) was durch Bedingungen erreicht wird.

Siebenter Abschnitt.

Die drei Eigenschaften.

Frage: In den sūtras wird gelehrt: „Die gewirkten (saṃskṛta) dharmas haben drei Eigenschaften (lakṣaṇa): Entstehen, Stehen (Dauer), Vergehen. Die Dinge entstehen durch Entstehen, stehen durch Stehen, vergehen durch Vergehen. Deshalb sind die dharmas.

Antwort: Es ist nicht so. Warum? Weil die drei Eigenschaften nicht absolut wahr sind. Können diese drei Eigenschaften in bezug auf Gewirktes (saṃskṛta) saṃskṛta-Eigenschaft bewirken, (oder) können sie in bezug auf Nicht-Gewirktes (asaṃskṛta) saṃskṛta-Eigenschaft bewirken? Beides ist nicht richtig. Weshalb?

> Wenn das Entstehen gewirkt (saṃskṛta) ist, so hätte es drei Eigenschaften (lakṣaṇa); wenn das Entstehen nicht-gewirkt (asaṃskṛta) ist, wie heißt es dann „Eigenschaft des Gewirkten"? (VII. 1.)

Wenn das Entstehen gewirkt (saṃskṛta) wäre, so würde es drei Eigenschaften haben: Entstehen, Stehen und Vergehen. Diese Sache ist nicht richtig. Weshalb? Da alle widerspruchsvoll sind. Widerspruch heißt: Entstehens-Eigenschaft entspricht Entstehens-dharma, Stehens-Eigenschaft entspricht Stehens-dharma, Vergehens-Eigenschaft entspricht Vergehens-dharma. Wenn ein dharma entsteht, so wären nicht die widersprechenden dharmas Stehen und Vergehen. Zu einer Zeit (d. h. gleichzeitig): das ist eben nicht richtig. Wie Helle und Dunkel nicht zusammen sind. Deshalb kann das Entstehen kein gewirkter (saṃskṛta) dharma sein. Stehens- und Vergehens-Eigenschaft wäre auch so.

Frage: Wenn das Entstehen nicht gewirkt (saṃskṛta), sondern nicht-gewirkt (asaṃskṛta) ist, welcher Fehler ist dann?

Antwort: Wenn das Entstehen nicht-gewirkt (asaṃskṛta) ist, wie kann es für einen gewirkten (saṃskṛta) dharma Eigenschaft (lakṣaṇa) werden? Weshalb? Da ein nicht-gewirkter (asaṃskṛta)

dharma nicht wesenhaft ist, so heißt es durch Vernichtung des gewirkten „nicht-gewirkt". Deshalb wird gelehrt: „Unentstanden, unvergangen heißt Eigenschaft des Nichtgewirkten (asaṃskṛta-lakṣaṇa); außerdem ist kein svalakṣaṇa (eigene Eigenschaft)." Deshalb kann ein Nicht-dharma nicht für einen dharma Eigenschaft (lakṣaṇa) werden. Wie ein Hasenhorn, Schildkrötenhaar usw. nicht für einen dharma Eigenschaft (lakṣaṇa) werden können. Deshalb ist das Entstehen nicht nicht-gewirkt (asaṃskṛta). Stehen (Dauer) und Vergehen sind auch so. Ferner:

> Die drei Eigenschaften (lakṣaṇa), vereinigt und getrennt, können nicht lakṣaṇa sein. Wie (wären) an einem Ort und zu einer Zeit die drei lakṣaṇas? (VII. 2.)

Die Eigenschaften (lakṣaṇa) des Entstehens, Stehens, Vergehens können entweder jedes für sich für einen saṃskṛta-dharma Eigenschaft (lakṣaṇa) werden, oder vereinigt können sie für einen saṃskṛta-dharma Eigenschaft (lakṣaṇa) werden. Alles beide ist nicht richtig. Weshalb? Wenn man sagt: „Jedes für sich", so ist an einem Ort teils Seins-Eigenschaft, teils Nichtseins-Eigenschaft. In der Zeit des Entstehens gibt es (aber) nicht Stehen und Vergehen, in der Zeit des Vergehens gibt es nicht Entstehen und Stehen. Wenn vereinigt, sind es widersprechende dharmas. Wie sind sie zu einer Zeit vereinigt? Wenn (man) sagt: „Die drei lakṣaṇas haben weiter drei lakṣaṇas", so ist das auch nicht richtig. Weshalb?

> Wenn man sagt: „Außerhalb von Entstehen, Stehen, Vergehen sind weitere saṃskṛta-lakṣaṇa", dann bewirkt dies einen regressus ad infinitum (anavasthā). Ist es nicht (so), dann sind sie (sc. Entstehen usw.) nicht saṃskṛta. (VII. 3.)

Wenn man sagt: „Außerhalb von Entstehen, Stehen, Vergehen sind weitere saṃskṛta-lakṣaṇa, dann ist außer dem Entstehen Entstehen, ist Stehen, ist Vergehen. So wären die drei lakṣaṇas nochmals außerdem seiend. Wenn es so ist, ist regressus ad infinitum. Wenn außerhalb kein lakṣaṇa, dann heißen diese drei lakṣaṇas nicht „saṃskṛta". Auch kann ein dharma nicht für Gewirktes (saṃskṛta) lakṣaṇa werden.

Frage: Ihr lehrt: „Die drei Eigenschaften (lakṣaṇa) verursachen regressus ad infinitum (anavasthā)." Diese Sache ist nicht richtig. Obwohl Entstehen, Stehen, Vergehen gewirkt (saṃskṛta)

sind, so ist doch nicht regressus ad infinitum (anavasthā). Weshalb?

> Wessen Entstehen das Entstehens-Entstehen ist, das ist nur das Ursprungs-Entstehen. Was das Ursprungs-Entstehen hervorbringt, dieses Entstehen erzeugt umgekehrt (wieder) das Entstehens-Entstehen. (VII. 4.)

Wann ein dharma entsteht, so bringt er von selbst zugleich sieben dharmas hervor: 1. dharma, 2. Entstehen, 3. Stehen (Dauer), 4. Vergehen, 5. Entstehens-Entstehen, 6. Stehens-Stehen, 7. Vergehens-Vergehen. In diesen sieben dharmas kann das Ursprungs-Entstehen außer sich selbst sechs dharmas hervorbringen, das Entstehens-Entstehen kann das Ursprungs-Entstehen hervorbringen, das Ursprungs-Entstehen kann das Entstehens-Entstehen hervorbringen. Obwohl daher die drei Eigenschaften (lakṣaṇa) gewirkt (saṃskṛta) sind, so ist doch nicht regressus ad infinitum (anavasthā).

Antwort:

> Wenn man sagt: „Das Entstehens-Entstehen kann das Ursprungs-Entstehen hervorbringen“, wie kann das Entstehens-Entstehen durch das Ursprungs-Entstehen das Ursprungs-Entstehen hervorbringen? (VII. 5.)

Wenn das Entstehens-Entstehen das Ursprungs-Entstehen hervorbringen kann, dann heißt dieses Entstehens-Entstehen nicht durch das Ursprungs-Entstehen entstanden. Weshalb? (Wenn) dieses Entstehens-Entstehen durch das Ursprungs-Entstehen entstanden (ist), wie kann es das Ursprungs-Entstehen erzeugen? Ferner:

> Wenn man sagt: „Dieses Ursprungs-Entstehen kann das Entstehens-Entstehen hervorbringen, das Ursprungs-Entstehen wird durch jenes erzeugt“, wie kann (dieses) das Entstehens-Entstehen erzeugen? (VII. 6.)

Wenn man sagt: „Das Ursprungs-Entstehen kann das Entstehens-Entstehen hervorbringen“, so heißt dieses Ursprungs-Entstehen nicht durch das Entstehens-Entstehen hervorgebracht. Weshalb? Wie könnte das Ursprungs-Entstehen, durch das Entstehens-Entstehen hervorgebracht, das Entstehens-Entstehen[1] her-

[1] KE.: „Ursprungs-Entstehen“; PE. (Ming) bietet dieselbe Lesart wie TE.

vorbringen? Der dharma des Entstehens-Entstehens würde das Ursprungs-Entstehen hervorbringen, aber jetzt kann das Entstehens-Entstehen nicht das Ursprungs-Entstehen hervorbringen. Das Entstehens-Entstehen, noch nicht selbst substantiell, wie könnte es das Ursprungs-Entstehen hervorbringen? Deshalb kann das Ursprungs-Entstehen nicht das Entstehens-Entstehen hervorbringen.

Frage: Das Entstehens-Entstehen kann weder vor noch nach seinem Entstehen entstehend das Ursprungs-Entstehen hervorbringen; nur entstehend kann das Entstehens-Entstehen das Ursprungs-Entstehen hervorbringen.

Antwort: Es ist nicht richtig. Weshalb?

> Wenn das Entstehens-Entstehen im Entstehen (utpadyamāna) das Ursprungs-Entstehen hervorbringen kann, wie könnte das noch nicht seiende Entstehens-Entstehen das Ursprungs-Entstehen hervorbringen? (VII. 7a.)

Wenn man sagt: „Das Entstehens-Entstehen kann zur Zeit des Entstehens das Ursprungs-Entstehen hervorbringen", so wäre das möglich, aber wirklich ist es noch nicht. Deshalb kann das Entstehens-Entstehen, wann es entsteht, nicht das Ursprungs-Entstehen hervorbringen. Ferner:

> Wenn das Ursprungs-Entstehen entstehend das Entstehens-Entstehen hervorbringen kann, wie könnte das Ursprungs-Entstehen, obwohl noch nicht seiend, das Entstehens-Entstehen hervorbringen? (VII. 7b.)

Wenn man sagt: „Das Ursprungs-Entstehen kann zur Zeit des Entstehens das Entstehens-Entstehen hervorbringen", so ist das möglich, aber tatsächlich ist es noch nicht (so). Deshalb, wann das Ursprungs-Entstehen entsteht, kann es nicht das Entstehens-Entstehen hervorbringen.

Frage:

> Wie ein Licht sich selbst beleuchten kann, auch anderes beleuchten kann, so auch erzeugt der Entstehens-dharma sich selbst (und) erzeugt auch anderes. (VII. 8.)

Wie ein Licht in ein finsteres Zimmer [u. dgl.][1] eindringt

[1] Fehlt TE.

und die Dinge beleuchtet, auch sich selbst beleuchten kann, so kann auch das Entstehen anderes hervorbringen (und) kann auch sich selbst hervorbringen.

Antwort: Es ist nicht so. Weshalb?

> In dem Lichte (an sich) selbst ist nicht Dunkel, wo es sich befindet (anhält), ist auch nicht Dunkel; das Dunkel vernichten heißt vielmehr „Beleuchten", ohne Dunkel ist eben kein Beleuchten. (VII. 9.)

Das Licht (an sich) selbst ist ohne Dunkel; was das Helle erreicht, ist auch ohne Dunkel, da Helle und Dunkel Gegensätze sind. Weil es das Dunkel vernichtet, heißt es „Beleuchten". Ohne Dunkel ist eben kein Licht. Wie kann man sagen: „Das Licht erhellt sich selbst (und) erhellt auch anderes"?

Frage: Wenn dieses Licht noch nicht entstanden ist, ist es nicht mit Leuchten, auch nicht, wenn es schon entstanden ist, ist es mit Leuchten. Nur entstehend[1] kann es sich selbst beleuchten, (und) kann es auch anderes beleuchten.

Antwort:

> Wie kann denn das Licht im Entstehen das Dunkel vernichten? Wenn es beginnt zu entstehen, kann dieses Licht das Dunkel nicht erreichen. (VII. 10.)

Wenn das Licht entsteht, nennt man es halb entstanden, halb noch nicht entstanden. Eine noch nicht vollendete Lichtsubstanz: wie kann sie die Finsternis vernichten? Überdies kann das Licht nicht das Dunkel erreichen, wie ein Mann einen Dieb erreicht (und) es dann heißt: (den Dieb) vernichten. Wenn (jemand) sagt: „Obwohl das Licht das Dunkel nicht erreicht, so kann es doch ein Dunkles vernichten", so ist auch das nicht richtig. Weshalb?

> Wenn ein Licht das Dunkel noch nicht erreicht, so kann es doch das Dunkle vernichten; (wenn) ein Licht sich an diesem Orte befindet, so vernichtet es alles Dunkel. (VII. 11.)

Wenn ein Licht mit seiner Kraft das Dunkel nicht erreicht und doch (das Dunkel)[2] vernichten kann, so würde ein an diesem Orte brennendes Licht das Dunkel allerorts vernichten, da beides

---

[1] TE.: „nur das entstehende Licht". [2] Fehlt TE.

in gleicher Weise nicht erreicht ist. Ferner: Ein Licht könnte sich nicht selbst und anderes beleuchten. Weshalb?

> Wenn ein Licht sich selbst beleuchten kann (und) auch anderes beleuchten kann, dann könnte auch das Dunkel sich selbst verdunkeln und könnte anderes verdunkeln. (VII. 12.)

Wenn das Licht wegen des Gegensatzes zum Dunkel sich selbst erhellen kann (und) auch anderes erhellen kann, so könnte auch das Dunkel wegen seines Gegensatzes zum Licht sich selbst verdunkeln und auch anderes verdunkeln. Wenn das Dunkel, dem Licht entgegengesetzt, nicht sich selbst verdunkeln und anderes verdunkeln kann, dann kann das Licht, dem Dunkel entgegengesetzt, auch nicht sich selbst erhellen (und) auch anderes erhellen. Deshalb ist eben das Beispiel des Lichtes nicht richtig. Da die Widerlegung der Bedingungen (hetu-pratyaya) des Entstehens noch nicht erschöpft ist, wird er jetzt noch weiter lehren:

> Dieses Entstehen, wenn es noch nicht entstanden, wie kann es sich selbst hervorbringen? Wenn, schon entstanden, es sich selbst hervorbringt, wozu braucht es Entstehung? (VII. 13.)

Dieses Entstehen, sich selbst hervorbringend, ist Entstehen des schon Entstandenen oder Entstehen des noch nicht Entstandenen. Wenn das Entstehen noch nicht entstanden, dann ist es nicht dharma.[1] Wie kann ein Nicht-dharma sich selbst hervorbringen? Wenn jemand sagt: „Wenn das Entstehen entstanden ist, so ist es erreicht, (und) es ist nicht nötig, daß es nochmals entsteht. Wie etwas Getanes nicht nochmals getan werden muß“: ob entstanden, ob noch nicht entstanden — da diese beiden nicht entstehen, ist nicht Entstehen. Ihr lehrtet früher das Entstehen, wie ein Licht sich selbst hervorbringen (und) auch anderes hervorbringen kann. Diese Sache ist nicht richtig. Ebenso (ist es) mit Stehen und Vergehen. Ferner:

> Das Entstandene entsteht nicht, auch das noch Unentstandene entsteht nicht, das Entstehende auch entsteht nicht: im (Abschnitt über das) Gehen (und) Kommen ist das schon beantwortet. (VII. 14.)

[1] Bzw. bhāva (Sein); vgl. oben p. 11 n 2.

Entstehen heißt: das Vereintsein der hetu-pratyayas ist mit Entstehen. Da in dem schon Entstandenen keine Tätigkeit ist, ist es nicht mit Entstehen. Da in dem noch nicht Entstandenen keine Tätigkeit ist, ist es nicht mit Entstehen. Das Entstehende auch ist nicht möglich. Ohne Entstehen ist das Entstehende nicht zu erreichen, ohne Entstehendes ist das Entstehen (auch)[1] nicht zu erreichen. Wie das Entstehende entsteht — diese Sache ist im (Abschnitt über das) Gehen und Kommen[2] beantwortet. Das schon Entstandene entsteht nicht.[3] Weshalb? Das Entstandene entsteht wiederum: so entwickelt sich ein Weiterschieben, dann wird ein regressus ad infinitum (anavasthā) bewirkt, wie wenn ein schon Gemachtes nochmals gemacht wird. Ferner: wenn das Entstandene wiederum entsteht, durch welches Entstehen entsteht es? (Wenn) diese Entstehens-Eigenschaft (lakṣaṇa) noch nicht entstanden, so sagt man doch: „Das Entstandene entsteht" — der widerspricht sich dann selbst in dem, was er lehrt. Weshalb? Die Entstehens-Eigenschaft (lakṣaṇa) ist noch unentstanden, doch ihr sagt: „entstanden". Wenn noch vor dem Entstehen einer „entstanden" sagt, dann muß entweder der dharma schon entstanden sein und entsteht doch, oder er muß noch unentstanden sein und entsteht doch. Was ihr früher lehrtet: „Das Entstandene entsteht", das ist dann nicht wahr. Ferner: wie das Verbrannte nicht wiederum verbrennen könnte, und wie das Gegangene nicht wiederum gehen könnte: solcher Gründe halber könnte das Entstandene nicht entstehen. Das noch nicht Entstandene[5] auch entsteht nicht. Weshalb? Wenn ein dharma noch unentstanden ist, so ist[6] keine Verbindung mit Entstehungs-Bedingungen (pratyaya). Wenn nicht Verbindung mit Entstehungs-Bedingungen, dann ist nicht dharma-Entstehung. Wenn der dharma (Zustand) noch nicht mit Entstehungs-Bedingungen verbunden ist, aber doch entsteht, so wäre er ohne Tätigkeit, (und) würde doch wirken; ohne Gehens-dharma (-Zustand) (wäre) doch Gehen, ohne Leidenschafts-Zustand (rāga-dharma) doch Leidenschaft (rāga), ohne Hasses-Zustand (dveṣa-dharma) doch Haß, ohne Verblendungs-Zustand (moha-dharma) doch Verblendung. So sind dann die

---

[1] Zusatz der TE. [2] 2. Abschnitt.
[3] TE.: „kann nicht entstehen". [4] Fehlt TE.
[5] KE.: „das nicht Entstandene". [6] TE.: „wäre".

weltlichen dharmas (Zustände) ausnahmslos[1] widerlegt. Deshalb entsteht nicht das Noch-nicht-Entstehen[2]. Ferner: wenn das Noch-nicht-Entstehen[2] entsteht, so würden die weltlichen noch unentstandenen dharmas ausnahmslos entstehen. Die noch unentstandene Erleuchtung (bodhi) aller gewöhnlichen Leute würde jetzt den unzerstörbaren dharma, die Erleuchtung (bodhi) hervorbringen. Der arhant hat keine kleśas, (aber) jetzt würde er Qualen (kleśa) hervorbringen. Hasen und dergleichen ohne Hörner würden jetzt ausnahmslos (Hörner) hervorbringen. Nur ist diese Sache nicht richtig. Deshalb entsteht auch das (Noch-)nicht-Entstandene[3] nicht.

Frage: Das (Noch-)nicht-Entstehen[4] entsteht nicht; durch das Noch-nicht-Haben von Bedingungen (pratyaya) ist es nicht tätig (und) nicht Täter, ohne Zeit, ohne Raum (diś) usw. Daher (ist) nicht Entstehen. Wenn (aber) Bedingungen (pratyaya) sind, Tätigkeit, Täter, Zeit (und) Raum usw., so entsteht des Zusammenseins halber das (Noch-)nicht-Entstehen.[4] Deshalb, wenn gelehrt wird: „Alles (Noch-)nicht-Entstehen[4] ausnahmslos entsteht nicht“, ist diese Sache nicht so.

Antwort: Wenn ein dharma (Zustand) mit Bedingungen (pratyaya), mit Zeit, mit Raum usw. zusammen verbunden ist, dann entsteht er. Vorher ist Nicht-Entstehen. Vorher ist auch nicht das Nicht-Entstehen. Das Sein und Nichtsein auch entsteht nicht. Die drei Fälle sind vorher schon widerlegt. Deshalb entsteht [auch][5] nicht das Entstandene, das (Noch-)nicht-Entstandene auch entsteht nicht, das Entstehende auch entsteht nicht. Weshalb? Der entstandene Teil entsteht nicht, der (noch) nicht entstandene Teil auch entsteht nicht, wie früher beantwortet. Ferner, wenn getrennt vom Entstehen ein Entstehendes ist, würde das Entstehende entstehen; aber es gibt kein Entstehendes außer dem Entstehen. Deshalb entsteht auch nicht das Entstehende.

Ferner: Wenn (einer) sagt: „Das Entstehende entsteht“, so begeht er zwei Fehler (hinsichtlich) des Entstehens; der eine, wegen des Entstehens heißt es „entstehend“, der zweite, in dem Entstehenden ist das Entstehen. Beides ist nicht richtig. Nicht sind zwei dharmas (Zustände). Wie sind (dann) zwei Entstehen? Deshalb entsteht auch das Entstehende nicht.

---

[1] Zusatz der TE. [2] KE.: „das Nicht-Entstehen“.
[3] KE.: „das Nicht-Entstandene“. [4] KE.: „das Nicht-Entstehen“.
[5] Nach TE. zu tilgen.

Ferner: Solange das Entstehen noch nicht beginnt, solange ist nicht (ein) Entstehendes. Da ein Entstehendes nicht ist, von wem sollte das Entstehen abhängig sein? Deshalb wird nicht erreicht, was gesagt wird: „Das Entstehende entsteht." (Obwohl) so eifrig gesucht, entsteht das Entstandene nicht, das noch Unentstandene entsteht nicht, das Entstehende entsteht nicht. Wegen des Nichtentstehens [des Entstehens][1] wird das Entstehen nicht erreicht; da das Entstehen nicht erreicht wird, werden auch Stehen (und) Vergehen nicht erreicht; da Entstehen, Stehen, Vergehen nicht erreicht werden, werden die gewirkten (saṃskṛta) dharmas nicht erreicht. Deshalb wird im śloka gelehrt: Im (Abschnitt über das) Gegangene, Noch-nicht-Gegangene, Gehende[2] ist das schon beantwortet.

Frage: Ich sage nicht in Wahrheit: „Das Entstandene entsteht, das Noch-Unentstandene entsteht, das Entstehende entsteht"; nur des Zusammenseins der Bedingungen (pratyaya) halber ist das Entstehen.

Antwort: Obwohl ihr dieses lehrt, so ist es doch nicht richtig. Weshalb?

> Wenn man sagt: „Das Entstehende entsteht", so ist diese Sache nicht erreicht. Wenn die Bedingungen zusammen sind: wie erreicht man zu solcher Zeit das Entstehen? (VII. 15.)

„Das Entstehende entsteht" ist schon durch verschiedene Gründe widerlegt. Wie lehrt ihr jetzt außerdem: „Wegen der Bedingungen Zusammensein ist Entstehen?" Wenn es mit den Bedingungen versehen oder nicht versehen ist, so ist alles zusammen mit dem Entstehen gleich widerlegt. Ferner:

> Wenn die dharmas (Objekte) aus den Bedingungen entstehen, dann sind sie von der Art des Erloschenseins (nirvāṇa); deshalb sind die Entstehung und das Entstehende beide erloschen. (VII. 16.)

Die aus den Bedingungen hervorgebrachten dharmas sind wegen (ihres) Nicht-Selbstseins erloschen. „Erloschen" heißt „Nichtsein". Dieses Nichtsein und jene Nichtseins-Eigenschaft (lakṣaṇa) ist abgetrennt vom Weg der Sprache und vernichtet alles

---

[1] Nach TE. zu tilgen. — [2] 2. Abschnitt.

Gerede (prapañcana). Die Namen der (verschiedenen) Bedingungen sind wie (z. B.): durch Fäden ist das Tuch (und) durch Schilfblätter ist die Matte. Wenn die Fäden selbst bestimmte Eigenschaften (lakṣaṇa) wären, so würden sie nicht aus Hanf hervorgehen. Wenn Tuch an sich selbst bestimmtes lakṣaṇa wäre, dann würde es nicht aus Fäden hervorgehen. Aber tatsächlich ist aus Fäden das Tuch, aus Hanf sind die Fäden. Deshalb sind auch die Fäden nicht wahrhaftige Wesen, das Tuch auch ist nicht wahrhaftiges Wesen. Wie Brennen und Brennbares bei der Bedingungen (pratyaya) Zusammensein erreicht werden und nicht Selbst-Wesen sind. Da das Brennbare nicht ist, ist auch das Brennen nicht. Da das Brennen nicht ist, ist auch das Brennbare nicht. Alle dharmas (Objekte) sind auch so. Deshalb ist der aus den (verschiedenen) pratyayas entstehende dharma (Objekt) nicht selbst-seiend: da er nicht selbst-seiend ist, ist er leer, wie eine Luftspiegelung nicht wirklich ist. Deshalb wird im śloka gelehrt: „Entstehen und Entstehendes sind beide erloschen." Nicht sollte gelehrt werden: „Das Entstehende entsteht." Obwohl ihr aus verschiedenen Gründen Entstehens-Eigenschaft (lakṣaṇa) zu erlangen wünscht, so ist das alles (nur) Gerede (prapañcana) (und) nicht nirvāṇa-Eigenschaft (lakṣaṇa).

Frage: Es gibt bestimmt Unterschiede der drei Zeiten. Die zukünftigen dharmas können entstehen. (Sobald) die Bedingungen (pratyaya) (vorhanden sind), dann entstehen sie. Warum sagt (man): „Es ist kein Entstehen"?

Antwort:

> Wenn es ein noch nicht entstandener dharma ist,
> (und) man lehrt: „Er ist mit Entstehen", (wenn also)
> dieser dharma vorher schon ist, wie kann er außerdem noch ferner entstehen? (VII. 17.)

Wenn in der zukünftigen Zeit noch nicht entstandene dharmas sind, und sie entstehen — diese dharmas, die vorher schon sind, wie brauchen sie noch ferner entstehen? (Da sie schon) dharma sind, so wäre nicht nochmals Entstehung (erforderlich).

Frage: Obwohl das Zukünftige ist, ist es nicht wie gegenwärtige Eigenschaft (lakṣaṇa). Weil es gegenwärtiges lakṣaṇa ist, wird gelehrt: „Entstehen".

Antwort: Das gegenwärtige lakṣaṇa ist nicht in dem Zu-

künftigen. Wenn es nicht (darin) ist, wie sagt man: „Das zukünftige Entstehen entsteht"? Wenn es nicht „zukünftig" benannt ist, so wäre es benannt „gegenwärtig". Das Gegenwärtige würde nicht nochmals entstehen. Da die zwei zusammen nicht entstehen, ist nicht Entstehen. Ferner: Ihr sagt: „Das Entstehende entsteht, auch kann es jenes hervorbringen." Jetzt wird weiter gelehrt werden:

> Wenn (jemand) sagt: „Das Entstehende entsteht", so kann dies sein, was hervorgebracht wird. Wie ist es außerdem möglich, daß Entstehen ist (und) doch dieses Entstehen hervorbringen kann? (VII. 18.)

Wenn das Entstehen entstehend jenes hervorbringen kann, wer wieder kann dieses Entstehen hervorbringen?

> Wenn man sagt: „Außer dem Entstehen ist Entstehens-Entstehen", so ist das anavasthā (regressus ad infinitum). Wenn ohne[1] Entstehens-Entstehen das Entstehen ist, dann können die dharmas ausnahmslos sich selbst hervorbringen. (VII. 19.)

(Wenn)[2] das Entstehen nochmals das Entstehen hervorbringt, so ist anavasthā. Wenn dieses Entstehen nicht nochmals entsteht (und) doch sich selbst hervorbringt, so können auch alle dharmas (Objekte) sich selbst hervorbringen. Aber tatsächlich ist es nicht so. Ferner:

> Ein seiender dharma könnte nicht entstehen, ein nicht-seiender auch könnte nicht entstehen, ein (sowohl) seiender (als) nicht-seiender auch entsteht nicht: diese Sache ist früher schon gelehrt. (VII. 20.)

Im allgemeinen, was Entstehen hat: hat ein seiender dharma Entstehen, oder hat ein nicht-seiender dharma Entstehen, oder hat ein seiend-nicht-seiender dharma Entstehen? Diese (drei Sätze) sind ausnahmslos nicht richtig. Diese Sache ist früher schon gelehrt. Abgetrennt von diesen drei Sachen gibt es weiter kein Entstehen. Deshalb ist nicht das Entstehen. Ferner:

> Wenn die dharmas vergehend sind, zu dieser Zeit würden sie nicht entstehen. Ein dharma, welcher nicht vergeht: niemals ist diese Sache. (VII. 21.)

---

[1] Nach TE.; KE.: unverständlich „obwohl" anstatt „ohne".

[2] Fehlt TE.

Wenn lakṣaṇa des Vergehens eines dharmas ist, dann wird dieser dharma nicht entstehen. Weshalb? Weil zwei lakṣaṇas ein Widerspruch sind. Erstens ist Vergehens-lakṣaṇa. Man erkennt dadurch: der dharma vergeht. Zweitens ist Entstehens-lakṣaṇa. Man erkennt dadurch: der dharma entsteht. Zwei lakṣaṇas sind widersprechende dharmas. Gleichzeitig(keit) ist eben nicht richtig. Deshalb wird Vergehens-lakṣaṇa-dharma nicht entstehen.

Frage: Wenn Vergehens-lakṣaṇa-dharma nicht entstehen wird, dann wird Nicht-Vergehens-lakṣaṇa-dharma entstehen.

Antwort: Da alle gewirkten (saṃskṛta) dharmas in jedem Augenblick vergehen, gibt es keinen Nicht-Vergehens-dharma. Getrennt von gewirkten (saṃskṛta) gibt es in Wahrheit keine nicht-gewirkten (asaṃskṛta) dharmas. (Die) nicht-gewirkten (asaṃskṛta) dharmas haben (bzw. sind) nur Benennungen. Deshalb lehrt (er): Ein nicht vergehender dharma: niemals gibt es diese Sache.

Frage: Wenn die dharmas nicht mit Entstehen sind, so könnten sie doch mit Stehen (Dauer) sein.

Antwort:

> Ein (noch) nicht gestandener dharma steht nicht, ein gestandener dharma auch steht nicht, ein stehender auch steht nicht. Wie sollte er ohne Entstehen stehen? (VII. 22.)

Ein gestandener dharma [auch] steht nicht. Weshalb? Weil er schon mit Stehen gewesen ist. Infolge des Gehens ist Stehen. Wenn das Stehen vorher (schon) ist, so wäre nicht außerdem Stehen. Ein noch nicht gestandener dharma auch steht nicht, da er ohne die Eigenschaft (lakṣaṇa) des Stehens ist.[1] Das Stehende auch steht nicht: getrennt von gestanden und noch nicht gestanden ist kein weiteres Stehendes. Deshalb steht auch das Stehende nicht. Da so überall gesucht das Stehen nicht erreichbar ist, so ist nicht Entstehen. Wenn Entstehen nicht ist, wie ist es mit Stehen? Ferner:

> Wann die dharmas vergehen, dann können sie nicht stehen. Ein dharma, welcher nicht vergeht — niemals ist diese Sache. (VII. 23.)

[1] TE. stellt diesen Satz an den Anfang des Kommentars zu VII, 22.

Wenn ein dharma (Objekt) mit Eigenschaft des Vergehens (nirodha-lakṣaṇa) ist[1], so ist dieser dharma nicht mit Eigenschaft der Dauer (sthiti-lakṣaṇa). Weshalb? Da in einem dharma zwei lakṣaṇas ein Widerspruch ist. Eines ist Vergehens-lakṣaṇa[2], das zweite ist Stehens-lakṣaṇa. Zu einer Zeit (und) an einem Ort ist Stehens- und Vergehens-lakṣaṇa: diese Sache ist nicht richtig. Deshalb ist es nicht möglich, zu sagen: „Ein dharma mit Vergehens-lakṣaṇa ist mit Stehen."

Frage: Wenn ein dharma nicht vergeht, so wäre (er mit) Stehen.

Antwort: Es ist nicht ein nicht vergehender dharma. Weshalb?

> Alle dharmas, die es gibt, sind ausnahmslos mit den lakṣaṇas von Alter und Tod. Niemals wird ein dharma ohne Alter und Tod verharrend gesehen. (VII. 24.)

Solange alle dharmas entstehen, sind sie unewig; das Unewige, was (ihnen) immer folgt, ist zwei(erlei), nämlich Alter und Tod. Da so alle dharmas stets mit Alter und Tod sind, ist nicht Stehendes (Dauerndes). Ferner:

> Das Stehen ist nicht (durch) eigene Eigenschaft (lakṣaṇa) Stehen, auch nicht (durch) eine andere Eigenschaft Stehen. Wie das Entstehen nicht (durch) eigene Eigenschaft Entstehen, auch nicht (durch) andere Eigenschaft Entstehen ist. (VII. 25.)

Wenn Stehen ist, so ist entweder (durch) eigene Eigenschaft (lakṣaṇa) Stehen, oder (durch) anderes lakṣaṇa Stehen. Alles beide ist nicht richtig. Wenn (durch) eigenes lakṣaṇa Stehen ist, so heißt das „ewig". Alle gewirkten (saṃskṛta) dharmas entstehen durch die Bedingungen (pratyaya). Wenn das Stehen eigenes Stehen ist, dann heißt es nicht gewirktes (saṃskṛta) Stehen. Wenn es (durch) eigenes Wesen verharrt, so würde auch ein dharma (durch) eigenes Wesen verharren. Wie das Auge nicht sich selbst sehen kann, so auch das Stehen. Wenn verschieden vereigenschaftet das Stehen ist, dann ist das Stehen nochmals mit Stehen, dann (ist) regressus ad infinitum (anavasthā). Ferner: Wenn man verschiedene dharmas verschiedene

[1] KE. fügt ein: „(und) nach Vergehen strebt".

[2] KE. „Streben nach Vergehen".

Eigenschaften (lakṣaṇa) hervorbringen sieht, dann ist es nicht möglich, daß nicht durch verschiedene dharmas doch verschiedene lakṣaṇas sind. Da andere Eigenschaften nicht wahrhaftig sind, so ist (die Behauptung): „Durch verschiedene lakṣaṇas steht (dauert) es“, nicht richtig.

Frage: Wenn Stehen nicht ist, so würde doch Vergehen sein.

Antwort: „Nein“. Weshalb?

> Ein schon vergangener dharma vergeht nicht, ein noch nicht vergangener auch vergeht nicht, ein vergehender auch vergeht nicht. Wie sollte ein unentstandener vergehen? (VII. 26.)

Wenn ein dharma schon vergangen ist, dann vergeht er nicht, weil er vorher (schon) vergangen ist. Noch nicht vergangen auch vergeht (er) nicht, da er ohne Vergehens-lakṣaṇa ist. Vergehend auch vergeht er nicht, denn ohne die zwei wiederum ist kein Vergehendes. So eifrig gesucht, entsteht eben das Vergehen nicht. (Wenn) ohne Entstehen, wie gibt es Vergehen? Ferner:

> Wenn ein dharma ein stehender ist, dann könnte er nicht vergehen. Wenn ein dharma nicht steht, der auch könnte nicht vergehen. (VII. 27.)

Wenn ein dharma wahrhaftig verharrt, dann ist er nicht mit Vergehen. Weshalb? Da er eben mit Stehenseigenschaft (sthiti-lakṣaṇa) behaftet ist. Wenn ein stehender dharma vergeht, dann sind zwei Eigenschaften (lakṣaṇa), Stehens-lakṣaṇa (und) Vergehens-lakṣaṇa. Deshalb ist es nicht möglich, zu sagen: „In dem Stehenden ist Vergehen“, wie Geburt (und) Tod nicht zu einer Zeit seiend erreicht werden. Wenn ein dharma nicht stehend ist, dann ist er auch nicht vergehend. Weshalb? Weil er ohne die Eigenschaft (lakṣaṇa) des Stehens ist. Wenn ohne die Eigenschaft des Stehens, dann ist er Nicht-Objekt (adharma, bzw. abhāva); (und) wie wird ein Nicht-Objekt vernichtet? Ferner:

> Dieser dharma zu dieser Zeit (d. i. in diesem Zustand) vergeht nicht in dieser Zeit. Dieser dharma zu einer anderen Zeit vergeht nicht zu einer anderen Zeit. (VII. 28.)

Wenn ein dharma Vergehens-Eigenschaft (nirodha-lakṣaṇa) hat, so heißt dieser dharma entweder „in seiner eigenen Eigenschaft vergehend“, oder „in anderer Eigenschaft vergehend“.

Alles beide ist nicht richtig. Weshalb? Wie Milch nicht im Zustand der Milch (eig. „zur Zeit der Milch") vergeht; weil, solange Milch-Zustand (eig. „Milchzeit") ist, die Milch-Eigenschaft (lakṣaṇa) in Wahrheit beharrt. Im Nicht-Milch-Zustand (eig. „zur Nicht-Milchzeit") auch vergeht sie nicht; wenn es nicht Milch ist, kann man nicht sagen: „Die Milch vergeht." Ferner:

> Wie (bei) allen dharmas die Entstehens-Eigenschaft (lakṣaṇa) nicht erreicht wird, weil Entstehens-lakṣaṇa nicht ist, so ist auch nicht Vergehens-lakṣaṇa. (VII. 29.)

Wie früher eifrig gesucht aller dharmas Entstehens-Eigenschaft (lakṣaṇa) nicht erreichbar ist, so ist jetzt eben nicht Vergehens-lakṣaṇa. Da das Entstehen widerlegt ist, ist nicht Entstehen. Wie ist ohne Entstehen Vergehen? Wenn ihr denkt: „(Es ist eben) noch nicht erledigt", so wird er (sc. der Verfasser des śāstra) jetzt wiederum Widerlegung der Bedingungen (pratyaya) des Vergehens lehren.

> Wenn dieser dharma ist, dann ist nicht Vergehen. Nicht wäre bei einem dharma Seins- und Nichtseins-Eigenschaft (lakṣaṇa). (VII. 30.)

Wann die dharmas gegenwärtig sind, ist Vergehens-Eigenschaft (lakṣaṇa), (obwohl) eifrig gesucht, nicht zu erreichen. Weshalb? Wie (wäre) in einem dharma sowohl Seins- als auch Nichtseins-lakṣaṇa? Wie Licht und Schatten nicht am selben Ort sind. Ferner:

> Wenn dieser dharma nicht-seiend (ist), dann ist nicht Vergehen; (wie) zum Beispiel ein zweites Haupt wegen (seines) Nichtseins nicht abschneidbar ist. (VII. 31.)

Wenn ein dharma nicht-seiend (ist), so ist er ohne Vergehens-Eigenschaft (lakṣaṇa), wie ein zweites Haupt, eine dritte Hand wegen des Nichtseins nicht abschneidbar ist. Ferner:

> Ein dharma vergeht nicht (durch) eigenes lakṣaṇa, (durch) ein anderes lakṣaṇa auch vergeht er nicht. Wie (er durch) das eigene lakṣaṇa nicht entsteht, (durch) anderes lakṣaṇa auch nicht entsteht. (VII. 32.)

Wie früher das Entstehens-lakṣaṇa gelehrt (wurde), entsteht das Entstehen nicht (aus) sich selbst, auch nicht aus anderem entsteht es. Wenn es durch eigene Substanz entsteht, dann ist es nicht richtig, daß alle Dinge ausnahmslos durch Bedingungen (pratyaya) entstehen. Wie die Fingerspitze nicht sich selbst

berühren kann, so kann das Entstehen nicht sich selbst hervorbringen. Entstehen aus anderem auch ist nicht richtig. Weshalb? Da das Entstehen noch nicht ist, so könnte es nicht aus anderem entstehen. Da dieses Entstehen ohne Entstehen ist[1], ist nicht eigene Substanz. Da eigene Substanz nicht ist, ist auch andere nicht. Deshalb ist auch Entstehen (aus) anderem nicht richtig. Das Vergehen ist auch so: es ist nicht (durch) eigenes lakṣaṇa Vergehen, nicht (durch) anderes lakṣaṇa Vergehen. Ferner:

> Da Entstehen, Stehen, Vergehen nicht erreicht werden, ist nicht Gewirktes (saṃskṛta); da gewirkte (saṃskṛta) dharmas nicht sind, wie ist es möglich, daß Nicht-Gewirktes (asaṃskṛta) ist? (VII. 33.)

Ihr lehrtet früher: „Da Entstehens-, Stehens-, Vergehens-lakṣaṇas sind, ist Gewirktes (saṃskṛta). Weil saṃskṛta ist, ist Nicht-Gewirktes (asaṃskṛta)." Jetzt durch Vernunftgründe eifrig gesucht, sind die drei lakṣaṇas nicht erreichbar; wie sollte das Gewirkte (saṃskṛta) erreichbar sein? Wie früher gelehrt, sind nicht gewirkte (saṃskṛta) dharmas. Da gewirkte dharmas nicht sind, wie ist Nicht-Gewirktes (asaṃskṛta) möglich? „Nicht-gewirkte dharmas" heißt „ohne Entstehen, ohne Stehen, ohne Vergehen". Nur des saṃskṛta-lakṣaṇa wegen nennt (man es) „asaṃskṛta-lakṣaṇa". Das Nicht-Gewirkte (asaṃskṛta) hat (durch) sich selbst nicht andere Eigenschaft (lakṣaṇa). In bezug auf (eig. „durch") diese drei lakṣaṇas ist asaṃskṛta-lakṣaṇa. Wie das Feuer „Hitze zur Eigenschaft habend" (auṣṇya-lakṣaṇa) heißt, Erde „Festigkeit zur Eigenschaft habend" (kāṭhinya-lakṣaṇa) heißt, Wasser „Kälte zur Eigenschaft habend" (jala-lakṣaṇa) heißt. Das Nicht-Gewirkte (asaṃskṛta) also ist nicht so.

Frage: Wenn diese Entstehen, Stehen, Vergehen absolut (atyanta) nicht sind, wie ist es in den śāstras möglich, Namen und Bezeichnungen zu lehren?

Antwort:

> Wie ein Truggebilde, auch wie ein Traum, wie eine Gandharvenburg ist das, was man als Entstehen, Stehen, Vergehen lehrt. Alle Eigenschaften (lakṣaṇa) ausnahmslos sind auch so. (VII. 34.)

Die Eigenschaften des Entstehens, Stehens, Vergehens sind

[1] TE.: „Da dieses Entstehen nicht ist".

nicht absolut wahr. Gewöhnliche Leute, begierig und haftend, sagen: „Sie sind absolut wahr.“ Die verehrungswürdigen Weisen wünschen mitleidig alle Verkehrtheiten zu beendigen und durch diese behafteten (sc. mit den Verkehrtheiten gewöhnlicher Leute) Namen und Bezeichnungen lehren sie. Obwohl Sprache und Wort gleich sind, ist der Gedanke eben anders. So gelehrt, sind die Eigenschaften des Entstehens, Stehens, Vergehens nicht schwierige (Fragen). Wie das durch Zauber, (durch) ein Gespenst (pariṇāma) Bewirkte nicht verantwortlich wäre für diese Mittel (sc. Sprache und Wort, „Entstehen“ u. dgl.). Nicht sollten hierin die Gedanken des Kummers und der Freude sein. Man soll nur mit dem Auge sehen und (damit) abschließen (eig. enden). Wie das im Traum Gesehene nicht wirklich gesucht würde. Wie eine Gandharvenburg zur Zeit des Sonnenaufgangs erscheint, aber nicht wirklich ist. Nur die Mitteilung (prajñapti) bewirkt Name und Bezeichnung (dessen, das) nicht lange (dauert und) eben vergeht. Entstehen, Stehen, Vergehen sind auch so. Gewöhnliche Leute unterscheiden, nehmen das Sein an, (aber wenn) der Wissende eifrig sucht, dann ist es nicht erreichbar.

Achter Abschnitt.

Tun und Täter.

Frage: Offenbar ist das Tun, der Täter (kāraka), die Handlung (eig. „das angewendete Tun", kriyā). Da die drei Sachen zusammen sind, ist Lohn (eig. „Fruchtvergeltung"). Deshalb muß Täter und Tat (karman) sein.

Antwort: In den früheren Abschnitten sind alle dharmas ausnahmslos widerlegt, (und es sind) keine übrig. Wie (z. B.) die drei Eigenschaften (lakṣaṇa) widerlegt sind. Da die drei lakṣaṇas nicht sind, ist Gewirktes (saṃskṛta) nicht. Da saṃskṛta nicht ist, ist Nicht-Gewirktes (asaṃskṛta) nicht. Da saṃskṛta und asaṃskṛta nicht sind, sind alle dharmas völlig ohne Tun und Täter. Wenn diese gewirkt (saṃskṛta) sind, so sind sie im saṃskṛta widerlegt; wenn sie nicht-gewirkt (asaṃskṛta) sind, so sind sie im asaṃskṛta widerlegt: nicht sollte man nochmals fragen. Weil euer Geist tief haftend ist, fragt ihr dennoch nochmals. Jetzt wird er (sc. der Verfasser) ferner lehren.[1]

> Ein wahrhaftig seiender Täter tut nicht eine wahrhaftige Tat; ein wahrhaftig nichtseiender Täter tut nicht wahrhaftig nichtseiende Tat. (VIII. 1.)

Wenn vorher schon wahrhaftig der Täter und das Bewirken der Tat ist, dann wäre nicht Bewirken. Wenn vorher nicht wahrhaftig der Täter ist und nicht wahrhaftiges Bewirken der Tat ist, (dann) auch wäre nicht Bewirken. Weshalb?

> Eine wahrhaftig seiende Tat (wird) nicht getan. Diese Tat (wäre) ohne Täter. (Da) ein wahrhaftig seiender Täter ohne Tun ist, so ist auch der Täter ohne Tat. (VIII. 2.)

Wenn vorher das Bewirken der Tat wahrhaftig ist, so würde nicht nochmals ein Täter sein. Auch ohne Täter würde das Bewirken der Tat sein. Nur ist diese Sache nicht richtig.

[1] TE.: „beantworten".

Wenn vorher der Täter wahrhaftig ist, würde nicht nochmals ein Bewirken der Tat sein. Sondern ohne Bewirken der Tat würde der Täter sein. Nur ist diese Sache nicht richtig. Deshalb wäre ein wahrhaftiger Täter (und) ein wahrhaftiges Bewirken der Tat nicht mit Bewirken (der Tat).[1] Ein nicht wahrhaftig seiender Täter (und) ein nicht wahrhaftig seiendes Bewirken der Tat auch wäre nicht mit Tun. Weshalb? Des von Natur aus Nichtseins wegen. Ein seiender Täter, ein seiendes Bewirken der Tat: nicht kann (er) (es) tun, um so mehr ein nichtseiender Täter ein nichtseiendes Bewirken der Tat. Ferner:

> Wenn wahrhaftig der Täter ist, auch das Bewirken der Tat wahrhaftig ist, (und) der Täter das Bewirken der Tat erreicht, dann trifft Grundlosigkeit zu. (VIII. 3.)

Wenn vorher der Täter wahrhaftig ist, das Bewirken der Tat wahrhaftig ist, (und) ihr sagt: „Der Täter ist mit Tun", dann ist (es) grundlos. Ohne Bewirken der Tat ist der Täter, ohne Täter ist das Bewirken der Tat: dann ist nicht durch Ursachen und Bedingungen das Sein.

Einwand: Wenn nicht durch Ursachen und Bedingungen der Täter (und) das Bewirken der Tat ist, welcher Fehler ist dann?

Antwort:

> Wenn Grundlosigkeit zutrifft, dann ist nicht Grund, nicht Folge, nicht Tun, nicht Täter, nicht die Handlung (eig. „das angewendete Tun"). (VIII. 4.)
>
> Wenn nicht die dharmas des Tuns usw. sind, dann ist nicht Böses- und Gutes-Tun: da Böses- und Gutes-Tun usw. nicht sind, ist auch nicht der bösen und guten Taten Belohnung. (VIII. 5.)
>
> Wenn nicht der bösen und guten Taten Vergeltung ist, so ist auch nicht das [große][2] nirvāṇa, alles, was zu tun ist, ist ausnahmslos leer, nicht hat es Frucht. (VIII. 6.)

Wenn Grundlosigkeit zutrifft, dann sind alle dharmas ohne Grund (und) ohne Folge (eig. „Frucht"). dharmas hervorbringen können heißt „Grund"; der hervorgebrachte dharma heißt „Frucht". Diese zwei sind dann nicht. Da diese zwei nicht

---

[1] Nach TE. zu tilgen. [2] Nach TE. zu tilgen.

sind, ist nicht Tun, ist nicht Täter; auch nicht die angewandte Handlung; auch ist nicht Böses- und Gutes-Tun; da Böses- und Gutes-Tun nicht sind, ist auch nicht des bösen und guten Tuns Vergeltung und der Weg zum [großen][1] nirvāṇa. Deshalb wird nicht Entstehen durch Grundlosigkeit erreicht.

Frage: Wenn der Täter nicht wahrhaftig ist, aber nicht-wahrhaftige Tat tut, welcher Fehler ist dann?

Antwort: Ein nicht-seiendes Ding kann schon kein Bewirken der Tat hervorbringen. Um so mehr zwei (solche) Dinge (können es) ganz und gar nicht. Zum Beispiel wie ein Gespenst (eig. „Zaubermensch") vermittelst des Raumes wohnt, (und) nur Sprache und Wort ist, aber nicht ist Täter und [nicht][2] Bewirken der Tat.

Frage: Wenn nicht der Täter ist (und) nicht Bewirken der Tat ist, kann das Getane nicht sein. (Wenn) jetzt der Täter ist, (und) Bewirken der Tat ist, dann wäre Tun.

Antwort:

> Ein wahrhaftig (und) nicht-wahrhaftig seiender Täter kann nicht die zwei Taten (d. h. seiend-und-nichtseiende) tun, da Sein und Nichtsein ein Widerspruch ist; an einem Orte sind eben nicht zwei. (VIII. 7.)

Ein Täter, wahrhaftig (und zugleich) nicht wahrhaftig (seiend), kann nicht wahrhaftig (und zugleich) nicht-wahrhaftig (seiende) Tat tun. Weshalb? „Da Sein und Nichtsein ein Widerspruch ist. An einem Ort können nicht zwei sein." Sein ist wahrhaftig-bestimmt, Nichtsein ist nicht-wahrhaftig-bestimmt. Ein Mensch (sc. Täter) (und) eine Sache (sc. Tat): wie hätten sie (zugleich) Sein (und) Nichtsein? Ferner:

> Das Sein kann nicht Nichtsein bewirken, das Nichtsein kann nicht Sein bewirken. Wenn Tun (und) Täter ist, (sind) alle Fehler, wie früher gelehrt. (VIII. 8.)

Wenn der Täter ist, aber die Tat nicht ist, wie kann das Getane sein? Wenn der Täter nicht ist, aber die Tat ist, (dann) auch kann das Getane nicht sein. Weshalb? Wie früher gelehrt: Wenn im Sein vorher die Tat ist, was wird vom Täter ferner noch getan? Wenn die Tat nicht ist, wie ist das Tun

---

[1] Fehlt TE. [2] Fehlt TE.

erreichbar? So also widerlegt er die Ursachen und Bedingungen (hetu-pratyaya) und die Vergeltung des Bösen und Guten usw. Deshalb (wird) im śloka gelehrt: „Das Sein kann nicht Nichtsein bewirken, das Nichtsein kann nicht Sein bewirken." Wenn Tun und Täter ist, sind alle Fehler, wie früher gelehrt. Ferner:

> Ein Täter tut nicht eine wahrhaftige (Tat), tut auch nicht eine nicht-wahrhaftige (Tat), auch nicht eine wahrhaftig-(und-)nicht-wahrhaftige Tat: alle Fehler sind (wie)[1] früher gelehrt. (VIII. 9.)

Wahrhaftig seiende Tat ist widerlegt, nicht-wahrhaftig seiende Tat auch ist widerlegt, wahrhaftig-(und-)nicht-wahrhaftig-seiende Tat auch ist widerlegt. Da er jetzt alles gleichzeitig widerlegen will, lehrt er diesen śloka. Deshalb kann der Täter nicht die dreifache Tat tun. Nun kann auch der dreifache Täter nicht die Tat tun. Weshalb?

> Ein Täter, wahrhaftig seiend, nicht-wahrhaftig seiend, sowohl wahrhaftig als nicht-wahrhaftig seiend, kann nicht die Tat tun: alle Fehler sind (wie)[2] früher gelehrt. (VIII. 10.)

Ein wahrhaftig seiender (oder) nicht-wahrhaftig seiender (oder) sowohl wahrhaftig als nicht-wahrhaftig seiender Täter kann die Tat nicht tun. Weshalb? Im Verhältnis zu dem früher (gelehrten) dreifachen Fehler wäre hier (ausführlich)[3] zu lehren. So überall gesucht, (ist) der Täter und das Bewirken der Tat ausnahmslos nicht erreichbar.

Frage: Wenn man sagt: „Nicht ist Tun, nicht ist der Täter", dann trifft ferner zu: „Es ist nicht Ursache."

Antwort: Diese Tat entsteht durch die Bedingungen (pratyaya). „Scheinhaft" heißt: „Sein ohne wahrhaftiges Sein." (Es ist nicht)[3] wie das, was von euch gelehrt wird. Weshalb?

> Durch Tat ist Täter, durch Täter ist Tat. Auf diese Weise wird die Bedeutung der Tat erreicht, nicht ist eine weitere Bedeutung (d. i. Möglichkeit). (VIII. 12.)[4]

Tat ist vorher nicht wahrhaftig; durch einen Menschen[5]

---

[1] Zusatz der TE. [2] Zusatz der TE. [3] Zusatz der TE.

[4] VIII. 11 fehlt der vorliegenden Version.

[5] KE.: „nicht durch einen Menschen".

entsteht die Tat. Durch die Tat[1] ist der Täter. Der Täter auch ist nicht wahrhaftig (seiend); abhängig (vom) Sein (des) Bewirkens der Tat heißt es „Täter". Da die zwei Sachen zusammen sind, ist es möglich, Tun und Täter zu erreichen. Wenn durch Zusammensein Entstehen (ist), dann ist nicht An-sich-Sein (svabhāva); da nicht An-sich-Sein, leer; leer eben (bedeutet): nicht entstanden; nur nach der Vorstellung und Unterscheidung gewöhnlicher Leute lehrt man: „Es ist Bewirken der Tat, es ist der Täter." Im höchsten Sinne ist nicht Bewirken der Tat, ist nicht der Täter. Ferner:

> Wie Tun (und) Täter widerlegt sind, so auch Annehmen (upādāna) (und) Annehmer (upādātṛ); und alle dharmas auch wären so widerlegt. (VIII. 13.)

Da man Tun und Täter nicht voneinander trennen kann, sind sie, weil nicht voneinander getrennt, nicht wahrhaftig; da sie nicht wahrhaftig sind, sind sie nicht an-sich-seiend (svabhāva). Annehmen (upādāna) und Annehmer (upādātṛ) (sind) auch so. upādāna heißt die Verbindung der fünf skandhas (pañca-skandhakāya); upādātṛ (heißt) der Mensch. So sind ohne Menschen nicht die fünf skandhas, ohne die fünf skandhas ist nicht der Mensch. Nur durch die Bedingungen (pratyaya) entsteht er. Wie upādāna (und) upādātṛ wären auch alle übrigen dharmas so widerlegt.

---

[1] KE.: „In der Tat".

Neunter Abschnitt.

Das am Anfang Befindliche.

Frage: Es sind Leute, die sagen:

> Auge, Ohr u. dgl. Sinne (indriya), Leid, Freude u. dgl. dharmas: wer solche Sachen hat, heißt eben „vorher befindlich". (IX. 1.)
>
> Wenn nicht Vorher-Befindliches ist, wer hat (dann) Auge u. dgl. dharmas? Weil es so ist, wird man erkennen: vorher schon ist zu Anfang Befindliches. (IX. 2.)

Auge, Ohr, Nase, Zunge, Körper, Leben u. dgl. Sinne (indriya) heißen „Auge, Ohr u. dgl. Sinne"; Leid-annehmen (duḥkha-upādāna), Freude-annehmen (sukha-upādāna), Nicht Freude-, Nicht-Leid-annehmen, vorstellen (saṃjñā), denken (cetanā), sich erinnern (und) nachdenken (smṛti) und die anderen Gedanken (citta) und gedankenartigen (caitasika) Zustände (dharma) heißen „Leid, Freude u. dgl. dharmas". Einige śāstra-Lehrer sagen: „Ehe Auge u. dgl. dharmas sind, muß ein zu Anfang Befindliches sein. Durch dieses zu Anfang Befindliche können Auge u. dgl. Sinne wachsen und groß werden. Wenn nicht ein zu Anfang Befindliches ist, durch wen können Leib (kāya) und Auge, [Ohr][1] u. dgl. Sinne entstehen und wachsen?"

Antwort:

> Wenn ohne Auge u. dgl. Sinne, und Leid, Freude u. dgl. dharmas vorher ein zu Anfang Befindliches ist, durch was ist es denn zu erkennen? (IX. 3.)

Wenn ohne Auge, Ohr u. dgl. Sinne, Leid, Freude u. dgl. dharmas vorher ein zu Anfang Befindliches ist, durch was ist es zu lehren, durch was zu erkennen? Wie die äußeren dharmas Krug, Tuch usw. durch Auge u. dgl. Sinne erkannt werden können, die inneren dharmas durch Leid, Freude u. dgl. Sinne

[1] Fehlt TE.

(indriya) erkannt werden können. Wie im sūtra gelehrt wird: „Zu vernichten ist die Erscheinungs-Eigenschaft (rūpa-lakṣaṇa); (man) kann die Annehmens-Eigenschaft (upādāna-lakṣaṇa) annehmen; man kann die Bewußtseins-Eigenschaft (vijñāna-lakṣaṇa) wahrnehmen." Ihr lehrt: ohne Auge, Ohr, Leid, Freude u. dgl. ist vorher ein zu Anfang Befindliches: wodurch ist zu erkennen, (was) gelehrt (wird): „Es ist dieser dharma"?

Frage: śāstra-Lehrer sagen: Ausgehender (und) eingehender Atem, Sehen, Augenrollen, Leben, Nachdenken, Überlegen, Leid, Freude, Haß, Liebe, Bewegen, Springen usw.: diese sind Eigenschaften (lakṣaṇa) des Selbstes (ātman). Wenn ātman nicht ist, wie ist Ausatmen, Einatmen u. dgl. Eigenschaften (lakṣaṇa)? Deshalb wird man erkennen: ohne Auge, Ohr u. dgl. Sinne, Leid, Freude u. dgl. dharmas ist vorher (ein) zu Anfang Befindliches.

Antwort: Dieser ātman, wenn er ist, wäre innerhalb des Körpers wohnend, wie innerhalb der Mauer ein Pfeiler ist. Wenn außerhalb des Körpers wohnend, (wäre es) wie ein Mann, (der) eine Rüstung anlegt. Wenn er sich innerhalb des Körpers befindet, dann ist der Körper nicht (zu verletzen,)[1] zu zerstören, weil der ātman sich immer innen befindet. Deshalb zu sagen: „Der ātman befindet sich innerhalb des Körpers" ist nur Wort (und) Sprechen: falsch (und) ohne Wesen. Wenn außerhalb des Körpers befindlich, so deckt er den Körper, wie eine Rüstung, der Leib wäre nicht sichtbar. Da der ātman fein und dicht deckt, kann man ihn (sc. den Leib) auch nicht (verletzen)[2] und zerstören, aber tatsächlich sieht man jetzt den Körper zerfallen. Deshalb wird man erkennen: Ohne Leid (und) Freude u. dgl. sind vorher nicht die übrigen dharmas. Wenn man sagt: „Zur Zeit des Abschneidens des Arms befindet sich der ātman, sich zurückziehend, innen; er ist nicht abschneidbar", so wäre auch zur Zeit des Kopfabschneidens ein Zurückziehen nach innen, (und) es wäre nicht Tod. Aber tatsächlich ist Tod. Deshalb erkennt man: „Ohne Leid, Freude u. dgl. ist ātman vorher" ist nur eine Lehrbehauptung, falsch, nicht tatsächlich.

Ferner: Wenn (einer) sagt: „(Ist der) Körper groß, dann (ist) ātman groß; ist der Körper klein, so ist ātman klein. Wie wenn das Licht groß ist, dann die Helle groß ist, wenn das Licht klein

[1] Nach TE. zu tilgen. [2] Nach TE. zu tilgen.

ist, dann die Helle klein ist. So eben folgt ātman dem Körper": nicht wäre er ewig, wenn er dem Körper folgte. (Wenn) der Körper nicht ist, dann ist [auch][1] ātman nicht: wie, wenn das Licht vergeht, die Helle vergeht. Wenn ātman nicht ewig ist, dann ist es mit Auge, Ohr, Leid, Freude u. dgl. ebenso. Deshalb wird man erkennen: Ohne Auge, Ohr u. dgl. ist vorher nicht ātman besonders. Ferner: Wie Verrückte (und) Kranke Freisein nicht erreichen (und) tun, was man nicht tun soll. Wenn ātman ist, so werden alle diese zu Herrschern. Wie (kann man da) sagen: „Sie erreichen nicht Freiheit"? Wenn Verrückte (und) Kranke nicht den ātman belästigen, dann würde ohne ātman besonders sein, was (sie) tun. So auf verschiedene Weise gesucht, ist ohne Auge, Ohr u. dgl. Sinne, Leid, Freude u. dgl. dharmas vorher nicht ein zu Anfang Befindliches. Wenn trotzdem gesagt wird: „Ohne Auge, Ohr u. dgl. Sinne, Leid, Freude u. dgl. dharmas ist [vorher][2] ein zu Anfang Befindliches", so ist diese Sache nicht (richtig). Weshalb? [Wenn diese (zuträfe):][3]

> Wenn ohne Auge, Ohr u. dgl. trotzdem ein zu Anfang Befindliches ist, so würde auch ohne ein zu Anfang Befindliches trotzdem Auge, Ohr u. dgl. sein. (IX. 4.)

Wenn das zu Anfang Befindliche, ohne Auge, Ohr u. dgl. Sinne, Leid, Freude u. dgl. dharmas vorher seiend, jetzt Auge, Ohr u. dgl. Sinne, Leid, Freude u. dgl. dharmas hat, so würden sie auch ohne zu Anfang Befindliches doch sein.

Frage: Zwei Sachen gegenseitig zu trennen, ist möglich, nur lasse das zu Anfang Befindliche sein.

Antwort:

> Durch den dharma wird der Mensch erkannt, durch den Menschen wird der dharma erkannt. Wie ist ohne dharma der Mensch? Wie ist ohne Menschen der dharma? (IX. 5.)

dharma ist Auge, Ohr, Leid, Freude u. dgl., Mensch ist dieses vorher Befindliche. Ihr sagt: „Weil dharma ist, wird der Mensch erkannt; weil der Mensch ist, wird der dharma erkannt." Wie

---

[1] Nach TE. zu tilgen. [2] Nach TE. zu tilgen.

[3] Nach TE. zu tilgen.

ist jetzt ohne Auge, Ohr u. dgl. dharmas der Mensch? Wie sind ohne Menschen Auge, Ohr u. dgl. dharmas? Ferner:

> Alle Sinne (indriya), wie Auge u. dgl., sind tatsächlich nicht mit einem zu Anfang Befindlichen. Auge, Ohr u. dgl. Sinne werden vielmehr durch Verschiedenheit der lakṣaṇas (Merkmale) unterschieden. (IX. 6.)

Auge, Ohr u. dgl. Sinne, Leid, Freude u. dgl. dharmas sind tatsächlich nicht mit vorher Befindlichem. Abhängig vom Auge, sich beziehend auf rūpa, entsteht visuelles Bewußtsein (cakṣu-vijñāna). Durch des Zusammenseins Ursachen und Bedingungen (hetu-pratyaya) erkennt man Auge, Ohr u. dgl. Sinne, (aber) nicht wegen des vorher Befindlichen erkennt man (sie). Deshalb ist im śloka gelehrt: „Alle Sinne, wie Auge, [Ohr][1] u. dgl., sind tatsächlich nicht mit vorher Befindlichem. Auge, Ohr u. dgl. Sinne können jeder selbst unterschieden (werden)."

Frage:

> Wenn (vor) Auge u. dgl. Sinnen nicht ein vorher Befindliches ist, wie kann das Auge usw., jeder einzelne Sinn die Sinnesbereiche (gocara) erkennen? (IX. 7.)

Wenn (vor) allen Sinnen, wie Auge, Ohr u. dgl., dharmas, wie Leid, Freude u. dgl., nicht ein vorher Befindliches ist, wie kann jetzt jeder einzelne Sinn die Sinnesbereiche (gocara) erkennen? Auge, Ohr u. dgl. Sinne würden nicht ohne Überlegung erkennen, aber tatsächlich erkennen sie die Sinnesbereiche (gocara). (Falls) man ohne Auge, Ohr u. dgl. Sinne erkennt, dann wiederum kann man die gocaras erkennen.

Antwort: Wenn (es) so (ist), dann ist entweder in jedem einzelnen Sinn einzeln der Erkenner, oder ein Erkenner wohnt in den Sinnen (indriya). Alles beide ist fehlerhaft. Weshalb?

> Der Sehende eben ist der Hörende, der Hörende ist der Aufnehmende; solche Sinne eben wären vorher befindlich. (IX. 8.)

Wenn der Sehende eben der Hörende ist, und der Hörer[2] eben der Aufnehmende ist, dann wäre ein ātman. So würden Auge u. dgl. Sinne früher sein (als) der vorher Befindliche. Visuelle Erscheinung (rūpa), Ton (śabda), Geruch (gandha) usw. sind nicht wirklich der Erkenner. Vielleicht würde er durch das

[1] Fehlt TE. [2] KE.: „Seher- (und -) Hörer".

Auge den Ton hören, wie ein Mensch in[1] sechs Richtungen seinem Willen und Denken nach sieht und hört. Wenn Hörer (und) Seher einer sind, dann sieht und hört er durch das Auge u. dgl. Sinne seinem Willen nach. Nur ist diese Sache nicht richtig.

> Wenn Sehen (und) Hören jedes verschieden, der Wahrnehmer auch für sich verschieden, so wäre auch zur Sehenszeit Hören, so wären dann viele Selbste (ātman). (IX. 9.)

Wenn Seher, Hörer, Wahrnehmer (vedaka): jeder ein anderer (wäre), dann[2] wäre zur Zeit des Sehens auch Hören. Weshalb? Weil ohne Seher der Hörende ist. So wäre in Geruch, Geschmack, Tastsinn (eig. „Leib") das Selbst (ātman) zu gleicher (eig. „einer") Zeit handelnd. Wenn so, dann ist der Mensch einer, aber ātmans viele. Weil alle Sinne zu einer Zeit die Sinnesbereiche (gocara) erkennen.[3] Aber tatsächlich ist es nicht so. Deshalb würden der Seher, Hörer, Aufnehmer (vedaka) nicht zusammen tätig sein. Ferner:

> Auge, Ohr u. dgl. Sinne, Leid, Freude u. dgl. dharmas: die Großen (d. i. die Elemente), durch die sie entstehen, jene Großen auch sind nicht (mit) ātman. (IX. 10.)

Wenn jemand sagt: „Ohne Auge, Ohr u. dgl. Sinne, Leid, Freude u. dgl. dharmas ist besonders das vorher Befindliche", so ist diese Sache früher schon widerlegt. Jetzt die vier Großen auch, von welchen Auge, Ohr usw. abhängig sind: in diesen[4] Großen auch ist nicht das vorher Befindliche.

Frage: Wenn Auge, Ohr u. dgl. Sinne, Leid, Freude u. dgl. dharmas nicht mit vorher Befindlichem sind, (so) ist es möglich. Auge, Ohr u. dgl. Sinne, Leid, Freude u. dgl. dharmas würden (doch) sein.

Antwort:

> Wenn Auge, Ohr u. dgl. Sinne, Leid, Freude u. dgl. dharmas nicht mit vorher Befindlichem sind, dann wären auch Auge usw. nicht. (IX. 11.)

---

[1] Nach KE. [2] KE.: „wenn".

[3] Nach TE. besser: „Alle Sinne erkennen zu einer Zeit die Sinnesbereiche".

[4] TE. ergänzt „vier".

Wenn Auge, Ohr, Leid, Freude u. dgl. dharmas nicht mit vorher Befindlichem sind, wer hat diese Auge, Ohr usw.? Wovon abhängig ist (ihr) Sein? Deshalb sind auch Auge, (Ohr)[1] usw. nicht. Ferner:

> (Vor) Auge usw. ist nicht ein vorher Befindliches, jetzt, später auch ferner nicht; da es in den drei Zeiten nicht ist, sind nicht Seins- (und) Nichtseins-Unterscheidungen (kalpanā). (IX. 12.)

Mit Überlegung gesucht ist ein vorher Befindliches vor den Sinnen nicht; jetzt, später auch nicht. Wenn es in den drei Zeiten (eig. Welten) nicht ist, dann ist Nicht-Entstehen, das nirvāṇa. Es wäre nicht schwer (erreichbar). Wenn nicht das vorher Befindliche ist, wie ist Auge, [Ohr][2] usw.? So vergeht das Gerede (prapañcana) von Frage und Antwort; da das Gerede (prapañcana) aufhört, sind alle dharmas eben leer.

---

[1] Zusatz der TE. [2] Fehlt TE.

Zehnter Abschnitt.

Brennen und Brennbares.

Frage: Es könnte Annehmen (upādāna) und Annehmer (upādātṛ) sein wie Brennen und Brennbares. Das Brennen entspricht dem upādātṛ, das Brennbare entspricht dem upādāna, d. h. den fünf skandhas.

Antwort: Diese Sache ist nicht so. Weshalb? Da Brennen und Brennbares beide nicht erreicht werden. Das Brennen und das Brennbare werden entweder durch einen dharma erreicht, oder sie werden durch zwei dharmas erreicht. Beides wird nicht erreicht.

Frage: Lasse einen (und) verschiedene dharmas beiseite. Wenn (man) sagt: „Nicht ist Brennen (und) Brennbares", wie wird es jetzt durch einen (oder) verschiedene dharmas widerlegt? Wie Hasenhorn, Schildkrötenhaar wegen des Nichtseins nicht zu widerlegen sind. Augenscheinlich ist die Sache wirklich, dann nachher kann (man sie) überlegen: wie Gold ist, dann nachher kann man (es) erhitzen (und) schmieden. Wenn Brennen (und) Brennbares nicht ist, so wäre nicht Überlegung vermittelst Einheit und Verschiedenheit. Wenn ihr zugebt: „Es sind eine (und) verschiedene dharmas", so wird (man) erkennen: es ist Brennen (und) Brennbares. Wenn (man) zugibt: „Sein"[1], dann wäre schon Sein.

Antwort: Nach der weltlichen Gepflogenheit, Sprache und Lehre wäre kein Fehler. Brennen (und) Brennbares werden entweder gelehrt als eines oder gelehrt als verschieden, nicht heißt es „Annehmen" (upādāna). Wenn abgetrennt von der gewöhnlichen (eig. „weltlichen") Rede und Lehre, gibt es kein Diskutieren. Wenn man nicht Brennen (und) Brennbares lehrt, wie kann sein, was widerlegt wird? Wenn nicht ist, was gelehrt wird, dann ist die Bedeutung nicht zu erhellen. Wie wenn ein śāstra-

[1] Oder „Seiender".

Lehrer Sein (und) Nichtsein widerlegen will, es notwendig wäre, Sein (und) Nichtsein zu sagen. Wenn er (sc. śāstra-Lehrer) auch nicht: „Sein und Nichtsein" sagt, nimmt er doch Sein (und) Nichtsein an. Dies ist der weltlichen Lehre nach kein Fehler.[1] Wenn man spricht, dann ist Annehmer (upādātṛ). Ihr sprecht: „Widerlegen ist eben selbst-widerlegen." Brennen (und) Brennbares auch (ist) so. Obwohl (es) gelehrt wird, ist auch ferner nicht Annehmen (upādāna). Deshalb durch Einheit und Vielheit vorgestellt, werden Brennen (und) Brennbares beide nicht erreicht. Weshalb?

> Wenn Brennen das Brennbare (ist), dann ist Tun (und) Täter eines; wenn Brennen verschieden vom Brennbaren, so ist ohne Brennbares das Brennen. (X. 1.)

Brennen: das ist Feuer; Brennbares: das ist Brennstoff; Täter: das ist ein Mensch; Tun: das ist eine Tat. Wenn Brennen (und) Brennbares eines sind, dann wären auch Tun (und) Täter eines. Wenn Tun (und) Täter eines (sind), dann sind Töpfer und Topf eines. Täter: das ist der Töpfer, Tun: das ist der Topf. (Aber) der Töpfer ist nicht Topf, der Topf ist nicht Töpfer. Wie heißt es eines? Weil Tun und Täter nicht eines, sind Brennen (und) Brennbares auch nicht eines. Wenn man sagt: „Eines ist nicht möglich; dann könnte (doch) Verschiedenes sein", so ist das auch nicht richtig. Weshalb? Wenn Brennen und Brennbares verschieden sind, würde ohne Brennbares besonders das Brennen sein. (Man könnte) unterscheiden: „Das (ist) Brennbares, das Brennen." Überall ohne Brennbares würde Brennen sein, aber tatsächlich ist es nicht so. Deshalb ist auch[2] „verschieden" nicht erreichbar. Ferner:

> So wäre stets Brennen, nicht durch Brennbares entstanden; dann gibt es keine Wirksamkeit des brennenden Feuers. Auch heißt es: untätig (ist) das Feuer. (X. 2.)

Wenn Brennen (und) Brennbares verschieden, dann ist Brennen nicht abhängig vom Brennbaren, sondern immer (ist) Brennen. Wenn immer Brennen ist, dann (von) selbst verharrend

---

[1] KE.: „Das ist, weil es der weltlichen Lehre entspricht, kein Fehler".

[2] Nach TE.; KE.: „doch".

ist es (in) seinem Wesen und braucht nicht Ursachen und Bedingungen (hetu-pratyaya). Die Wirksamkeit der Menschen ist dann leer (d. h. gegenstandslos). Eines Menschen Wirksamkeit ist, sich vor dem Feuer schützen, und brennen lassen. Diese Wirksamkeit ist (tatsächlich). Deshalb erkennt (man): „Feuer (ist) nicht verschieden vom Brennbaren." Ferner: Wenn Brennen verschieden vom Brennbaren (ist), dann wirkt das Brennen nicht. Ohne Brennbares: was brennt (dann) das Feuer? Wenn (es) so ist, dann ist das Feuer untätig; untätiges Feuer — das gibt es nicht.

Frage: Wie entsteht das Feuer nicht durch Ursachen (und) Bedingungen (hetu-pratyaya)? Ist auch des Menschen Wirksamkeit leer?

Antwort:

> Das Brennen erreicht nicht das Brennbare: dann entsteht es nicht durch Ursachen (und) Bedingungen (hetu-pratyaya). Wenn das Feuer immer brennt, dann wäre Menschentätigkeit leer. (X. 3.)

Wenn das Brennen (und) das Brennbare verschieden, dann ist nicht abhängig vom Brennbaren das Brennen. Wenn nicht abhängig vom Brennbaren (Brennen ist)[1], dann ist nicht gegenseitige Abhängigkeit. Deshalb ist nicht Entstehen durch Ursachen (und) Bedingungen (hetu-pratyaya). Ferner: Wenn das Brennen verschieden vom Brennbaren, dann wäre immer Brennen. Wenn immer Brennen, würde man ohne Brennbares das Brennen besonders sehen. Außerdem ist Menschenwirksamkeit nicht nötig. Weshalb?

> Wenn ihr sagt: „Das Brennende heißt «das Brennbare»", so ist zu solcher Zeit nur der Brennstoff. Was ist Brennen (und) Brennbares? (X. 4.)

Wenn man sagt: „Vorher ist Brennstoff; brennend (eig. „zur Brennenszeit") heißt es «Brennbares»": diese Sache ist nicht so. Wenn ohne Brennen das Brennbare besonders ist, wie sagt man: „Das Brennende heißt «brennbar»"? Ferner:

> Wenn verschieden, dann (ist) nicht Erreichen; (wenn) nicht Erreichen, dann nicht Brennen; (wenn) nicht

---

[1] Zusatz von TE.

> Brennen, dann nicht Vergehen; wenn nicht Vergehen, dann (ist es) ewig-seiend. (X. 5.)

Wenn das Brennen verschieden vom Brennbaren, dann würde das Brennen das Brennbare nicht erreichen. Weshalb? Weil (dann) nicht wechselseitige Abhängigkeit erreicht wird. Wenn das Brennen nicht wechselseitig abhängig erreicht wird, dann steht es in seinem Wesen selbst — wie braucht man da das Brennbare? Deshalb ist nicht Erreichen. Wenn nicht Erreichen (ist), dann ist nicht Brennen (und) Brennbares. Weshalb? Weil es nicht zutrifft, daß es, ohne Erreichen, brennen kann. Wenn nicht Brennen ist, dann ist nicht Erlöschen (eig. „Vergehen"), es wäre ewig-seiende Substanz (svabhāva). Diese Sache ist nicht so.

Frage:

> Brennen (ist) vom Brennbaren verschieden, aber doch kann es das Brennbare erreichen; wie dieser jenen Menschen erreicht, und jener Mensch diesen Menschen erreicht. (X. 6.)

Das Brennen ist vom Brennbaren verschieden, jedoch kann es das Brennbare erreichen, wie der Mann das Weib erreicht, (und) wie das Weib den Mann erreicht.

Antwort:

> Wenn man sagt: „Brennen (und) Brennbares (sind) einzeln (und) voneinander getrennt"[1], so kann dann das Brennen jenes Brennbare erreichen. (X. 7.)

Wenn ohne Brennen das Brennbare ist, wenn ohne das Brennbare das Brennen ist, (dann) wird jedes selbst erreicht. So würde dann das Brennen das Brennbare erreichen, aber tatsächlich ist es nicht so. Weshalb? Weil ohne Brennen nicht Brennbares ist, ohne Brennbares nicht Brennen ist. Nun ist ohne Mann das Weib, ohne Weib ist der Mann. Deshalb ist euer Beispiel nicht zutreffend. Da das Beispiel nicht zutrifft, erreicht das Brennen nicht das Brennbare.

Frage: Brennen (und) Brennbares sind gegenseitig abhängig und (eig. „aber") sind. Durch Brennbares ist Brennen, durch Brennen ist Brennbares. Beide dharmas werden abhängig voneinander erreicht.

---

[1] TE.: „Brennen (und) Brennbares sind beide gegenseitig getrennt".

Antwort:

> Wenn durch das Brennbare das Brennen (ist), durch das Brennen das Brennbare ist, welcher dharma ist (dann) in Wahrheit vorher, (so daß) dann Brennen (und) Brennbares ist? (X. 8.)

Wenn durch Brennbares das Brennen erreicht wird, dann würde auch durch Brennen das Brennbare erreicht. Wenn in diesem vorher wahrhaftig das Brennbare ist, dann wird durch das Brennbare das Brennen erreicht; wenn vorher wahrhaftig das Brennen ist, dann wird durch das Brennen das Brennbare erreicht. Wenn jetzt durch das Brennbare aber das Brennen erreicht wird, so ist vorher das Brennbare, aber später ist das Brennen. Nicht wäre abhängig vom Brennen aber das Brennbare. Weshalb? Weil das Brennbare im früheren ist, das Brennen im späteren. Wenn das Brennen nicht das Brennbare brennt, dann wird das Brennbare nicht erreicht. Auch ist das Brennbare nicht an anderen Orten, weil es ohne Brennen ist. Wenn Brennbares nicht erreicht wird, wird auch das Brennen nicht erreicht. Wenn vorher das Brennen, nachher das Brennbare ist, ist auch das Brennen mit solchem Fehler (verknüpft). Deshalb werden das Brennen (und) das Brennbare alle beide nicht erreicht. Ferner:

> Wenn durch das Brennbare das Brennen ist, dann wird das Brennen, (nachdem) erreicht, nochmals erreicht. Das heißt: in dem Brennbaren ist dann nicht Brennen. (X. 9.)

Wenn (ihr) wünscht: abhängig vom Brennbaren wird Brennen erreicht, dann wird Brennen, schon erreicht seiend, wiederum erreicht. Weshalb? Brennen selbst ist im Brennen befindlich. Wenn Brennen nicht selbst (in) seinem Wesen befindlich ist, (sondern) durch das Brennbare erreicht wird, (so) ist nicht derartiges (richtig). Deshalb ist dieses Brennen durch Brennbares erreicht, dann erreicht (seiend) wird Brennen nochmals erreicht. (Ein) solcher Fehler liegt vor. Ferner ist der Fehler, daß Brennbares ohne Brennen ist. Weshalb? Da das Brennbare ohne Brennen selbst-seiend dessen Wesen hat. Deshalb ist nicht richtig, daß das Brennen (und) das Brennbare gegenseitig abhängig sind. Ferner:

> Wenn ein dharma durch Abhängiges erreicht wird, (so) erreicht dieser dharma umgekehrt Abhängig(keit). Jetzt aber ohne Abhängig(keit) auch ist nicht ein erreichter dharma. (X. 10.)

Wenn ein dharma durch Abhängig(keit) erreicht wird, so erreicht dieser dharma umgekehrt das Abhängige. So sind dann in Wahrheit nicht (die) zwei Sachen.[1] Wie durch Brennbares das Brennen erreicht wird, umgekehrt durch das Brennen das Brennbare erreicht wird. Es sind eben alle beide nicht wahrhaftig; da sie nicht wahrhaftig sind, sind sie nicht erreichbar. Weshalb?

> Wenn ein dharma abhängig erreicht wird, wie ist der noch nicht erreichte abhängig? Wenn, schon erreicht seiend, er abhängig ist, wie ist Abhängig(keit) nötig? (X. 11.)

Wenn ein dharma abhängig erreicht wird, so ist dieser dharma vorher noch nicht erreicht. Noch nicht erreicht — dann ist er nicht. Ist er nicht, wie ist er dann abhängig? Wenn dieser dharma vorher schon erreicht ist, wie ist, da er vorher[2] erreicht ist, Abhängig(keit) nötig? Diese beiden sind nicht voneinander abhängig. Deshalb ist, was ihr früher lehrtet: „Abhängig vom Brennen ist das Brennbare[3], gegenseitig abhängig werden sie erreicht" nicht richtig. Deshalb:

> Abhängig vom Brennbaren[4] ist nicht Brennen; nicht-abhängig auch ist nicht Brennen; abhängig vom Brennen ist nicht Brennbares; nicht-abhängig ist nicht Brennbares. (X. 12.)

Nun wird abhängig vom Brennbaren das Brennen nicht erreicht; nicht-abhängig vom Brennbaren wird auch das Brennen nicht erreicht; das Brennbare ebenso: abhängig vom Brennen, nicht-abhängig vom Brennen, alles beide wird nicht erreicht. Dieser Fehler ist früher schon gelehrt. Ferner:

> Das Brennen kommt nicht von anderwärts, am Brennort auch ist nicht Brennen; ebenso das Brennbare. Das übrige (ist), wie im (Abschnitt über das) Gehen und Kommen gelehrt. (X. 13.)

---

[1] Nach TE. [2] TE.: „schon".

[3] TE.: „Brennen (und) Brennbares". [4] Nach TE.

Das Brennen kommt nicht von anderen Orten und tritt in das Brennbare ein. Im Brennbaren auch ist nicht Brennen. Weil beim Spalten von Brennholz, (obwohl) gesucht, das Brennen nicht erreichbar ist. Das Brennbare auch so kommt nicht von anderem Ort her und geht in das Brennen ein. Im Brennen auch ist nicht Brennbares. Wie das Gebrannte nicht brennt, das noch nicht Gebrannte nicht brennt, das Brennende nicht brennt: diese Sache ist wie im (Abschnitt über das) Gehen und Kommen[1] gelehrt. Deshalb:

> Das Brennbare ist eben nicht Brennen[2], ohne Brennbares ist nicht Brennen, das Brennen auch ist nicht mit Brennbarem, im Brennen ist nicht Brennbares. (X. 14.)

Im Brennbaren ist nicht Brennen, das Brennbare ist nicht Brennen. Weshalb? Wegen des früher gelehrten Fehlers der Identität von Tun und Täter. Ohne Brennbares ist nicht Brennen, da der Fehler des Immer-Brennens u. dgl. wäre. Das Brennen ist nicht mit Brennbarem, im Brennen ist nicht Brennbares. Im Brennbaren ist nicht Brennen, weil verschiedene Fehler sind. Alle drei ausnahmslos werden nicht erreicht (d. h. sind nicht möglich).

Frage: Warum lehrt ihr Brennen (und) Brennbares?

Antwort: Wie durch das Brennbare das Brennen ist, so ist durch Annehmen (upādāna) der Annehmer (upādātṛ).[3] upādāna heißt die fünf skandhas; upādātṛ heißt der Mensch. Da Brennen (und) Brennbares nicht erreicht werden, so werden auch upādāna und upādātṛ nicht erreicht. Weshalb?

> Durch den dharma des Brennens und Brennbaren ist der dharma des upādāna und upādātṛ gelehrt; und es sind auch gelehrt Krug, Tuch — alle anderen dharmas. (X. 15.)

Wie Brennbares nicht Brennen, so ist upādāna nicht upādātṛ, da der Fehler der Identität von Tun und Täter vorläge. Ferner: ohne upādāna ist nicht upādātṛ, da sie (als) verschieden nicht erreichbar sind; da der Fehler der Verschiedenheit vorläge. Alle drei ausnahmslos werden nicht erreicht. Wie upādāna und upādātṛ, sind die außen (befindlichen) Krüge, Tuch (und) alle

---

[1] 2. Abschnitt. [2] Nach TE. [3] Nach KE.

übrigen dharmas ausnahmslos gleich dem oben gelehrten: ohne Entstehen, vollkommen leer. Deshalb:

> Wenn Leute lehren: „Es ist ātman (Selbst), die dharmas sind jeder verschieden vereigenschaftet", so wird man erkennen: solche Leute erreichen nicht den Sinn (eig. „Geschmack") der Buddhalehre (-dharma). (X. 16.)

Die dharmas sind von Anfang an ohne Entstehen, völlig erloschen (nirvṛta). Deshalb wird im Abschnitt zuletzt dieser śloka gelehrt: „Wenn Leute lehren: «Es ist ātman» (usw.)." Wie (in) der Vātsīputrīya-Sekte die Lehrenden nicht sagen können: „rūpa eben ist das Selbst (ātman)", nicht sagen können: „Ohne rūpa eben ist das Selbst, befindlich im fünften, nicht-lehrbaren kośa (Hülle)." (Oder) wie die Sarvāsti(-vāda)-Anhänger lehren: „Die dharmas sind jeder einzeln wesenhaft, der ist gut, der ist nicht gut, der ist gleichgültig (eig. „unbezeichnet"), das[1] ist mit Ausfluß (āsrava), ohne āsrava, gewirkt (saṃskṛta), nicht-gewirkt (asaṃskṛta) usw. besonders." Solche Leute erreichen nicht der dharmas erloschenes Wesen. Mit dem Buddha-Wort machen sie nur mancherlei Gerede (prapañcana).

[1] Nach TE.; KE.: „der Pfad".

Elfter Abschnitt.

Anfang und Ende.

Frage: Im „Ohne-Anfang-(und-)Ende-sūtra“ (niravarāgra-sūtra)[1] wird gelehrt: „Die lebenden Wesen gehen und kommen im saṃsāra (eig. „Geburt und Tod“), Anfang (und) Ende sind nicht erreichbar.“ Hierin wird gelehrt: es sind Wesen, es ist saṃsāra. Aus welchen Gründen macht man diese Lehre?

Antwort:

> Wie vom großen Weisen gelehrt wird: Anfang und Ende (sind) nicht erreichbar. Der saṃsāra ist nicht mit Anfang, ist ferner auch nicht mit Ende. (XI. 1.)

Weise Leute sind von drei Arten: erstens tīrthikas (fremde Lehrer), die die fünf Klarsichten (pañca-abhijñā) erreicht haben; zweitens arhant (und) pratyeka-buddha; drittens die die Klarsichten (abhijñā) erreicht habenden mahā-bodhisattvas. (Da) Buddha unter diesen drei Arten das höchste ist, deshalb sagt man: „mahāmuni“. Was Buddha lehrt, ist nicht Lehre der Unwahrheit (atattva). saṃsāra ist ohne Anfang. Weshalb? Des saṃsāra Anfang (und) Ende ist nicht erreichbar. Deshalb sagt man: „Er hat nicht Anfang.“ Ihr sagt: „Wenn Anfang (und) Ende nicht ist, so würde doch die Mitte sein.“ Das auch ist nicht richtig. Weshalb?

> Wenn Anfang (und) Ende nicht ist, wie wird die Mitte sein? Deshalb sind hierin das Frühere, Spätere, Gleichzeitige auch nicht. (XI. 2.)

Weil abhängig von Mitte (und) Ende der Anfang ist, und weil abhängig von Anfang (und) Mitte das Ende ist. Wenn nicht Anfang (und) nicht Ende ist, wie ist Mitte? Im saṃsāra ist nicht Anfang, Mitte, Ende. Deshalb wird gelehrt: „Das Frühere, Spätere, Gleichzeitige ist nicht erreichbar.“ Weshalb?

---

[1] Vgl. Saṃyutta-nikāya, chin. Übers., TE. XIII. 2. 56b.

Wenn man annimmt: früher ist Geburt, später ist Alter (und) Tod, (so) ist ohne Alter (und) Tod Geburt, ohne Geburt ist Alter (und) Tod. (XI. 3.)

Wenn vorher Alter (und) Tod, aber später Geburt ist, dann ist sie ohne Grund, ohne Geburt ist Alter (und) Tod. (XI. 4.)

Wenn bei den lebenden Wesen im saṃsāra die Geburten früher entstehen, allmählich Alter eintritt, dann nachher der Tod, dann ist die Geburt ohne Alter (und) Tod[-dharma]. (Aber) Geburt müßte mit Alter (und) Tod sein, Alter und Tod mit Geburt. Oder auch nicht Alter (und) Tod, sondern (nur) Geburt; das auch ist nicht richtig. Oder auch (nicht)[1] abhängig von Geburt ist Alter (und) Tod. Wenn vorher Alter (und) Tod, nachher Geburt, dann ist Alter (und) Tod grundlos, da Geburt später ist. Auch ohne Geburt: wie sind Alter (und) Tod (möglich)? Wenn man sagt: „Geburt, Alter (und) Tod sind früher (und) später nicht erreichbar[2], (sondern) zu einer Zeit (d. h. gleichzeitig) werden sie erreicht", so ist das auch fehlerhaft. Weshalb?

Geburt kann mit Alter (und) Tod nicht gleichzeitig zusammen sein. Zu der Zeit der Geburt wäre dann Tod, diese beiden wären grundlos. (XI. 5.)

Wenn Geburt und Alter (und) Tod zu einer Zeit sind, so ist das nicht richtig. Weshalb? Weil zur Zeit der Geburt dann der Tod wäre. Ein dharma soll in der Zeit des Entstehens sein, in der Zeit des Todes nicht sein. Wenn in der Zeit der Geburt Tod ist, so ist diese Sache nicht richtig. Wenn zu einer Zeit (gleichzeitig) Entstehen, dann ist nicht gegenseitige Abhängigkeit. Wie, (wenn) Rinderhörner zu einer Zeit (gleichzeitig) hervorgehen, dann nicht gegenseitige Abhängigkeit ist. Deshalb:

Wenn man Anfang (und) Ende (eig. „später") annimmt, so sind alle beide nicht richtig: weshalb doch Gerede (prapañcana) machen (und) sagen: „Es ist Alter (und) Tod." (XI. 6.)

Da, (wenn) genau überlegt, Geburt, Alter, Tod, alle drei ausnahmslos fehlerhaft sind, dann sind sie unentstanden, völlig leer. Aber weshalb jetzt, gierig haftend am Reden (prapañcana)

[1] „nicht" ist Zusatz der TE. [2] Nach KE.

über Geburt, Alter, Tod, sagt man: „Sie sind wahrhaftig wesenhaft"? Ferner:

> Alles, was Ursache (und) Folge, Eigenschaft (lakṣaṇa) und Zu-Vereigenschaftendes (lakṣya), Wahrnehmen (vedanā) (und) Wahrnehmer (vedaka) ist, alle dharmas, die es gibt: (XI. 7.)
>
> nicht nur bei Geburt (und) Tod ist Anfang (und) Ende nicht erreichbar: so ist auch aller dharmas Anfang (und) Ende nicht. (XI. 8.)

Alle dharmas, nämlich Ursache (und) Folge, Eigenschaft (und) Zu-Vereigenschaftendes, Wahrnehmen und Wahrnehmer usw. sind ausnahmslos ohne Anfang und Ende. Nicht nur Geburt und Tod sind ohne Anfang (und) Ende. Um abgekürzt zu erklären, lehrt man: „saṃsāra hat nicht Anfang (und) Ende."

Zwölfter Abschnitt.

Das Leid.

Einige lehren:

> Selbst gewirkt und (durch) anderes gewirkt, (durch) beides gewirkt, ohne Grund gewirkt: so lehren (sie) das Leid (duḥkha); zweckentsprechend ist es eben nicht. (XII. 1.)

Es sind Leute, die sagen: „Leid (und) Qualen (kleśa) sind (durch sich) selbst gewirkt"; andere sagen: „durch anderes gewirkt"; andere sagen: „sowohl (durch sich) selbst gewirkt, als auch (durch) anderes gewirkt"; andere sagen: „ohne Grund gewirkt". Zweckentsprechend ist es ausnahmslos nicht. Die lebenden Wesen (sattva) veranlassen durch die Bedingungen (pratyaya) Leid, verabscheuen Leid, begehren (und) suchen (dessen) Vernichtung, (und) kennen nicht Leid (und) Qualen (kleśa) als tatsächlich abhängig von Bedingungen (pratyaya). (So) sind vier Arten von Irrtümern. Deshalb lehrt er: Zweckentsprechend ist es ausnahmslos nicht. Weshalb?

> Das Leid, wenn selbst-gewirkt, ist nicht durch Bedingungen (pratyaya) entstanden. Weil diese skandhas sind, ist auch jener skandhas Entstehung. (XII. 2.)

Wenn das Leid selbst-gewirkt, dann ist es nicht durch Bedingungen entstanden. „Selbst" heißt „durch eigenes Wesen (svabhāva) entstanden". Diese Sache ist nicht richtig. Weshalb? Abhängig von den früheren fünf skandhas sind die späteren fünf skandhas entstanden. Deshalb ist das Leid als selbst-gewirkt nicht möglich.

Frage: Wenn man sagt: „Diese fünf skandhas wirken jene fünf skandhas", dann sind diese (durch) andere gewirkt.

Antwort: Diese Sache ist nicht richtig. Weshalb?

> Wenn man sagt: „Diese fünf skandhas sind verschieden von jenen fünf skandhas", so würde man als-

dann sagen: „Durch anderes gewirkt ist das Leid.“ (XII. 3.)

Wenn diese fünf skandhas von jenen fünf skandhas verschieden sind, (und) jene fünf skandhas von diesen fünf skandhas verschieden sind, so wäre (es) durch anderes bewirkt. Wie, (wenn) Fäden und Tuch verschieden, ohne Fäden das Tuch sein würde. Wenn ohne Fäden Tuch nicht ist, dann ist Tuch nicht verschieden (von) den Fäden. So, (wenn) jene fünf skandhas verschieden (von) diesen fünf skandhas (sind), würden dann ohne diese fünf skandhas jene fünf skandhas sein. Wenn ohne diese fünf skandhas jene fünf skandhas nicht sind, dann sind diese fünf skandhas nicht (von) jenen fünf skandhas verschieden. Deshalb sollte man nicht sagen: „Leid ist durch anderes bewirkt.“

Frage: Selbst wirkend ist dieser Mensch; das von ihm selbst gewirkte Leid empfindet er als Leid.

Antwort:

> Wenn der Mensch selbst das Leid bewirkt, wie ist jener Mensch ohne Leid? Aber nennt jenen Menschen, der selbst Leid bewirken kann! (XII. 4.)

Wenn man sagt: „Der Mensch selbst bewirkt Leid“, (dann ist) ohne die fünf skandhas das Leid; wo besonders ist der Mensch, der selbst Leid bewirken kann? (Es) wäre zu sagen: dieser Mensch ist nicht lehrbar (d. h. aufzeigbar). Deshalb ist das Leid nicht (durch) den Menschen selbst gewirkt. Wenn man sagt: „Der Mensch wirkt nicht selbst Leid, jener Mensch wirkt Leid (und) überträgt es auf diesen Menschen“ — das auch ist nicht richtig. Weshalb?

> Wenn das Leid (durch) einen anderen Menschen gewirkt ist und auf diesen Menschen übertragen wird, wenn er ohne Leid sein soll, wer ist dieser Mensch, der empfängt? (XII. 5.)

Wenn ein anderer Mensch Leid bewirkt (und) es auf diesen Menschen überträgt, so ist ohne fünf skandhas nicht dieser Mensch annehmend. Ferner:

> Wenn das Leid (durch) jenen Menschen gewirkt und auf diesen Menschen übertragen wird, welcher Mensch ist (dann) ohne Leid, der dieses übertragen kann? (XII. 6.)[1]

[1] Dieser śloka fehlt in der tibetischen Version (Akutobhayā).

Wenn man sagt: „Jener Mensch bewirkt Leid und überträgt es auf diesen Menschen", dann (ist) Leid ohne fünf skandhas. Wer ist jener Mensch, der Leid bewirkt und es auf diesen Menschen überträgt? Wenn er ist, so würde (dessen) Eigenschaft (lakṣaṇa) gelehrt werden. Ferner:

> (Wenn es) selbst-gewirkt nicht erreicht (wird), wie ist das Leid (durch) anderes gewirkt erreicht? Wenn ein anderer Mensch Leid bewirkt, dann auch heißt es „selbst-bewirkt". (XII. 7.)

Aus verschiedenen Gründen wird jenes selbst-gewirkte Leid nicht erreicht; doch sagt man: „das (von) anderen gewirkte Leid." Das auch trifft nicht zu. Weshalb? Weil dieser (und) jener wechselseitig abhängig sind. Wenn jener Leid bewirkt, so heißt es auch bei jenem „selbst-gewirktes Leid". Das selbst-gewirkte Leid ist früher schon widerlegt. Da das von euch angenommene selbst-gewirkte Leid nicht erreicht wird, so wird auch das (durch) einen anderen gewirkte Leid nicht erreicht. Ferner:

> Leid heißt nicht selbst-gewirkt, ein dharma ist nicht selbst-gewirkter dharma. Jener hat nicht eigenes Wesen: welches ist das von jenem gewirkte Leid? (XII. 8.)

Das selbst-gewirkte Leid trifft nicht zu. Weshalb? Wie ein Schwert nicht sich selbst schneiden kann, so kann ein dharma nicht sich selbst bewirken. Deshalb ist nicht möglich: „selbst-gewirkt". „(Durch) anderes gewirkt" auch ist nicht richtig. Weshalb? Ohne Leid ist nicht jenes selbst-wesenhaft. Wenn ohne Leid jenes selbst-gewirkt ist, so könnte man sagen: „Jener bewirkt Leid", (dann ist) jener auch eben dieses Leid. Wie ist das Leid selbst-gewirktes Leid?

Frage: Wenn (es) selbst-gewirkt und (durch) anderes gewirkt nicht erreicht (wird), so könnte (es) (durch) beides zusammen gewirkt sein.

Antwort:

> Wenn dieses (und) jenes[1] Leid erreicht wird, so würde aus beiden zusammen gewirktes Leid sein. Dieses (und) jenes ist schon nicht gewirkt, um wieviel mehr grundlos gewirkt. (XII. 9.)

---

[1] KE.: „jenes (und) dieses".

Selbst-gewirkt (und) (durch) anderes gewirkt dürften wohl schon fehlerhaft sein. Um so mehr grundlos gewirkt. (Bei) grundlos sind viele Fehler, wie im Abschnitt der Widerlegung von Tun und Täter[1] gelehrt. Ferner:

> Nicht nur lehrt er: „Das Leid wird in vierfacher Bedeutung nicht erreicht": alle äußeren Dinge auch werden in vierfacher Bedeutung nicht erreicht. (XII. 10.)

Obwohl in dem Buddha-dharma gelehrt wird: „Die fünf upādāna-skandhas sind Leid", sind außen(stehende) Leute, die sagen: „Leid-empfangen ist Leid." Deshalb lehrt er: „Nicht nur (ist zu) lehren: «Das Leid wird auf vierfache Weise nicht erreicht», sondern die äußeren Dinge, Erde, Wasser, Berg, Baum usw., alle dharmas ausnahmslos (auch)[2] werden nicht erreicht."

---

[1] 8. Abschnitt. [2] Zusatz der TE.

Dreizehnter Abschnitt.

Die Gestaltungen.

Frage:

> Wie im Buddha-sūtra gelehrt wird: falsch, täuschend, Irrtum annehmend sind die Gestaltungen (saṃskāra); weil Irrtum annehmend, heißen sie falsch (und) täuschend. (XIII. 1.)

In Buddhas sūtra wird gelehrt: „Was falsch ist, ist Irrtum annehmend. Was im höchsten Sinne nirvāṇa genannt wird, ist nicht Irrtum annehmend." Durch diese sūtra-Lehre wird man erkennen: es sind die saṃskāras falsch und Irrtum annehmend.

Antwort:

> Das Falsche ist Irrtum annehmend: was ist in diesem annehmbar? Buddha, solche Sachen lehrend, wünscht des Leeren Bedeutung zu zeigen. (XIII. 2.)

Wenn die dharmas Irrtum annehmend sind, dann sind sie illusorisch (mṛṣā); was ist (dann) in diesen saṃskāras annehmbar? Wie Buddha lehrt, wird (d. i. soll) man des Leeren Bedeutung erkennen.

Frage: Wie erkennt man, (daß) alle saṃskāras ausnahmslos leer (sind)?

Antwort: Alle saṃskāras sind, weil Irrtum annehmend, leer. Da die saṃskāras entstehen, vergehen, nicht verharren, nicht selbst wesenhaft sind, sind sie leer. Die saṃskāras heißen die fünf skandhas. Weil die saṃskāras entstehen, sind diese fünf skandhas ausnahmslos illusorisch[1], nicht sind sie wahrhaftig. Weshalb? Wie zur Zeit eines neugeborenen Kindes die Erscheinung (rūpa) nicht die Erscheinung eines krabbelnden Kindes ist, zur Zeit des krabbelnden Kindes die Erscheinung (rūpa) nicht

---

[1] TE.: „Weil die saṃskāras entstehen, heißen die skandhas «saṃskāras»; diese fünf skandhas sind ausnahmslos . . ."

die Erscheinung eines gehenden Kindes ist; zur Zeit des gehenden Kindes die Erscheinung nicht die Erscheinung eines Knaben ist; zur Zeit des Knaben die Erscheinung nicht die Erscheinung des Erwachsenen ist; zur Zeit des Mannes die Erscheinung nicht die Erscheinung des Greises ist. Wie, weil die Erscheinung in jedem Augenblick nicht verharrt, sie unterschieden (als) wahrhaftiges Wesen nicht erreichbar ist. Entweder es ist die Erscheinung des Neugeborenen und wird alsdann Erscheinung des krabbelnden Kindes usw. bis zu Greis, oder sie ist verschieden. Beides zusammen ist fehlerhaft. Weshalb? Wenn die Erscheinung des Neugeborenen eben Erscheinung des krabbelnden Kindes ist usw. bis zur Erscheinung des Greises, so ist die eine Erscheinung ganz und gar die des Neugeborenen, (aber) nicht ist krabbelndes Kind usw. bis zum Greis. Auch wie ein Lehmkloß immer dieser Lehmkloß (mṛt-piṇḍa) ist und niemals ein Krug wird. Weshalb? Weil die Erscheinung (rūpa) immer bestimmt ist. Wenn die Erscheinung des Neugeborenen verschieden von der Erscheinung des krabbelnden Kindes ist, dann bewirkt eben das Neugeborene nicht das Krabbeln, das Krabbeln bewirkt nicht das Neugeborene. Weshalb? Weil die zwei Erscheinungen verschieden sind. So wäre die Erscheinung des Knabenalters, Jugendalters, Mannesalters, Greisenalters nicht zusammenhängend. Bei Verlust des Verwandtschaftszusammenhangs ist nicht Vater, ist nicht Sohn. Wenn es so ist, so wäre, wenn auch nur Neugeborenes ist, der Vater erreicht, die übrigen: Krabbelndes (Kind) usw. bis zu Greisenalter wären nicht getrennt. Deshalb ist beides fehlerhaft.

Frage: Obwohl die Erscheinung (rūpa) nicht wahrhaftig ist, entsteht nach der Vernichtung der Erscheinung des Neugeborenen zusammenhängend wiederum die Erscheinung (des Knaben usw.) bis zum Greisenalter: nicht ist dann der oben gelehrte Fehler.

Antwort: (Wenn) der Zusammenhang der Erscheinung des Neugeborenen entsteht, entsteht dann nach dem Vergehen der Zusammenhang, oder entsteht der Zusammenhang, (wenn sie) noch nicht vergangen (ist)? Wenn die Erscheinung (rūpa) des Neugeborenen vergeht, wie ist Zusammenhang? Weil ohne Grund. Wie, obwohl das Brennholz brennbar ist, infolge des Vergehens des Feuers kein Zusammenhang ist. Wenn die Erscheinung des Neugeborenen nicht vergeht, aber doch zusammenhängend ist, dann vergeht nicht die Erscheinung des Neugeborenen. (Dann)

verharrt (sie) immer in ursprünglicher Eigenschaft, auch ist sie nicht zusammenhängend.

Frage: Ich lehre nicht: Vergehens (oder) Nicht-Vergehens halber (ist) zusammenhängendes Entstehen, (sondern) ich lehre nur: da die Eigenschaft des Nicht-Verharrens anscheinend entsteht, sagt man: „zusammenhängendes Entstehen".

Antwort: Wenn es so ist, dann ist Erscheinung (rūpa) wahrhaftig, doch entsteht (sie) weiter. So würden außerordentlich viele Arten von Erscheinung (rūpa) sein. Nur ist diese Sache nicht richtig. So ist auch nicht Zusammenhang. So überall gesucht ist Erscheinung (rūpa) nicht wahrhaftig, (sondern) nur, weil (sie) im gewöhnlichen Umgang (loka-vyavahāra) gelehrt wird; wie beim Bananenbaum die Frucht gesucht tatsächlich nicht erreichbar ist, (sondern) nur Schale und Blätter sind. So, (wenn) der Verständige rūpa-skandha[1] sucht, in jedem Augenblick vernichtet ist wiederum Erscheinung (rūpa) nicht tatsächlich zu erreichen. Nicht verharrt Erscheinungsform (rūpa-ākāra) und Erscheinungseigenschaft (rūpa-lakṣaṇa). Anscheinend entsteht (sie) fortwährend der Reihe nach, aber ist schwer zu unterscheiden. Wie eine Lampenflamme (beim) Unterscheiden als wahrhaftige (eig. „bestimmte") Erscheinung nicht erreichbar ist. Durch diese bestimmte Erscheinung wiederum ist Entstehen der Erscheinung nicht erreichbar. Deshalb ist die Erscheinung, weil nicht wesenhaft, leer. Nur weil sie im gewöhnlichen Umgang (loka-vyavahāra) gelehrt wird, ist sie. Annehmen (upādāna) (ist) auch so. Der Kenner prüft auf verschiedene Weise: da sie der Reihe nach ähnlich sind, sind Entstehen (und) Vergehen schwer zu unterscheiden. Wie des Wassers Fließen (sind sie) zusammenhängend. Nur des Erkennens wegen lehrt er drei Empfindungen (vedanā), im Körper wohnend. Deshalb wird man erkennen: die vedanās werden gleich dem rūpa gelehrt. Vorstellungen (saṃjñā) entstehen abhängig von Namen (und) Eigenschaft (lakṣaṇa). Wenn ohne Namen (und) Eigenschaft, dann ist nicht Entstehen. Deshalb lehrt Buddha: „Unterscheidend erkennt man Namen, Bezeichnung, Eigenschaften (lakṣaṇa), deshalb nennt man es Vorstellung (saṃjñā)." Es ist nicht wahrhaftig vorher Sein. Durch die Bedingungen (pratyaya) entsteht es (und ist) nicht

[1] TE.: „rūpa-lakṣaṇa".

wahrhaftiges Wesen. Da ohne wahrhaftiges Wesen, (ist es) wie Schatten, der der Form folgt. Durch Form ist Schatten; ist nicht Form, so ist nicht Schatten; Schatten ist nicht absolut wahr. Wenn er wahrhaftig ist, (dann) würde ohne Form Schatten sein, aber tatsächlich ist es nicht so. Deshalb, weil (es) durch Bedingungen (pratyaya) entsteht (und) nicht selbst-seiend ist, ist es nicht erreichbar. Die Vorstellung (saṃjñā) ist auch so. Sie ist nur abhängig von äußerem Namen (und) Eigenschaft. Weil es im gewöhnlichen Umgang gesagt (und) gelehrt wird, ist sie. Bewußtsein (vijñāna) (ist) abhängig von Erscheinung (rūpa), Ton (śabda), Geruch (gandha), Geschmack (rasa), Tastsinn (sparśa) usw., Auge, Ohr, Nase, Zunge, Leib usw. entstanden. Weil Auge u. dgl. Sinne verschieden sind, ist Bewußtsein (vijñāna) verschieden. Dieses Bewußtsein ist (in) der Erscheinung (rūpa), oder im Auge, oder im Zwischenraum? Nicht ist es wahrhaftig. Nur wenn das Bewußtsein entstanden ist, erkennt es die Gebiete (gocara): erkennt es diesen Mann (und) erkennt es jenen Mann. Ist Bewußtsein (vijñāna), das diesen Mann erkennt, gleich mit dem Bewußtsein, das jenen Mann erkennt? oder verschieden? Diese zwei sind schwierig zu unterscheiden. Wie das Augen-Bewußtsein (und) das Ohr-Bewußtsein auch schwer unterschieden werden.[1] Weil schwer unterschieden, sagen sie teils: „eines", teils sagen sie: „verschieden". Nicht ist ein wahrhaftig seiender Unterschied. Da (nur)[2] durch Bedingungen (pratyaya) entstanden, sind Auge usw. der Unterschiedenheit halber leer, ohne eigenes Wesen. Wie ein Zauberkundiger eine Perle in den Mund nimmt und sie herausnehmend wiederum einem Menschen offenbart (und zeigt): dann entsteht der Zweifel: entweder ist dies die ursprüngliche Perle, oder aber sie ist verschieden. Das Bewußtsein ist auch so; entstanden entsteht (es) wiederum: entweder ist das das ursprüngliche Bewußtsein oder ein verschiedenes Bewußtsein. Deshalb wird man erkennen: da das Bewußtsein nicht verharrt, ist es nicht selbstwesenhaft, (sondern) falsch wie ein Trug (māyā). Die saṃskāras sind auch so. Die saṃskāras (sind) Körper (kāya), Rede (vāk), Sinn (manas). Die saṃskāras sind zweifach: rein (und) unrein. Welche sind unrein? Lebende Wesen belästigende Gier, Haften usw. heißen unrein. Lebende Wesen

[1] TE.: „schwer zu unterscheiden sind". [2] Zusatz der TE.

nicht belästigende Wahrhaftigkeit (und) Nicht-Gier usw. heißen rein, teils zunehmend, teils abnehmend. Reine saṃskāras wohnen im Menschen, (im) Lustelement (kāma-dhātu), Erscheinungselement (rūpa-dhātu), Nichterscheinungselement (arūpa-dhātu). Empfangen sie Vergeltung, so ist Abnehmen, wegen weiteren Handelns heißt es „Zunehmen". Unreine saṃskāras auch so. Wohnen sie in der Hölle (naraka), Tieren (tiryag-yoni), Verstorbenen (preta), Dämonen (asura), so empfangen sie dort Vergeltung: dann ist Abnehmen. Wegen des Wieder-tuns heißt es zunehmen. Deshalb infolge des Zunehmens und Abnehmens verharren nicht die saṃskāras. Wie wenn man eine Krankheit hat und die passenden (Mittel) (auf die) Krankheit anwendend man dann genesen wird. Wenn[1] (sie) nicht gut angewendet werden, nimmt die Krankheit wieder zu. Die saṃskāras auch so, weil sie zunehmend sind und abnehmend sind, sind nicht wahrhaftig seiend, nur, weil es Gerede des gewöhnlichen Umgangs[2] ist, sind (sie). Durch die Wahrheit des gewöhnlichen Umgangs (vyavahāra-satya) kann man die höchste Wahrheit (paramārtha) sehen. Nämlich abhängig von Nichtwissen (avidyā) sind die saṃskāras, von den saṃskāras abhängig ist Bewußtsein (vijñāna), von Bewußtsein abhängig ist Name-und-Form (nāma-rūpa), von Name-und-Form abhängig sind die sechs Bereiche (āyatana), durch die sechs Bereiche ist Berührung (sparśa), durch Berührung ist Empfindung (vedanā), durch Empfindung ist Verlangen (tṛṣṇā), durch Verlangen ist Annehmen (upādāna), durch Annehmen ist Sein (bhava), durch Sein ist Geburt (jāti), durch Geburt ist Alter-und-Tod, Jammer, Wehklagen, Leid (duḥkha), Qualen (kleśa), Leid der Trennung von dem Geliebten (priya-viprayoga-duḥkha), Leid mit Hinsicht auf den Feind (eig. „den Feind betreffendes Leid" [apriya-saṃprayoga-duḥkha]) usw. So sind alle Arten von Leid durch die saṃskāras verursacht. Buddha lehrt (dies) wegen der Wahrheit des gewöhnlichen Umgangs (vyavahāra-satya). Wenn man die Wahrheit im höchsten Sinne (paramārtha-satya) erreicht, entsteht wahre Einsicht (und) Weisheit; dann hört Nichtwissen (avidyā) auf; wegen des Aufhörens des Nichtwissens vereinigen sich auch nicht die saṃskāras; da die saṃskāras sich nicht vereinigen, werden die falsche Ansicht über Körper (kāya-dṛṣṭi), Zweifel (vicikitsā),

---

[1] Fehlt in TE. [2] KE.: „der weltlichen Wahrheit".

Haften an Geboten und Gelübden (śīla-vrata-parāmarśa), welche in der Sehens-Wahrheit (darśana-satya) vernichtet werden, abgeschnitten. Auch werden Leidenschaft (rāga), Haß (dveṣa), Erscheinungen-Qual (rūpa-saṅkleśa), Nichterscheinungen-Qual (arūpa-saṅkleśa), Gerede (prapañcana), Nichtwissen (avidyā), welche in der Ausübens-Wahrheit (bhāvanā-satya) vernichtet werden, abgeschnitten. Weil das abgeschnitten wird, wird jeder einzelne Teil vernichtet, nämlich Nichtwissen (avidyā), saṃskāras, Bewußtsein (vijñāna), Name-und-Form (nāma-rūpa), die sechs Gebiete (ṣaḍ-āyatana), Berührung (sparśa), Empfindung (vedanā), Verlangen (tṛṣṇā), Annehmen (upādāna), Sein (bhava), Geburt (jāti), Alter-und-Tod (jarā-maraṇa), Schmerz des Getrenntseins von dem Geliebten, den Feind betreffendes Leid usw., alle werden vergehen. Weil diese vergehen, vergeht vollständig die Gesamtheit der fünf skandhas (pañca-skandha-kāya). Weiter ist nichts übrig, nur ist Leeres. Deshalb lehrt Buddha, weil er den Sinn der Leerheit offenbaren will: die saṃskāras sind falsch (mṛṣā). Ferner: Da die dharmas nicht wesenhaft sind, sind sie falsch (mṛṣā), da falsch, (sind sie) leer, wie im śloka gelehrt.

> Da die dharmas verschieden sind, erkennt man sie ausnahmslos als nicht-wesenhaft; nicht-wesenhafte dharmas auch sind nicht, da alle dharmas leer sind. (XIII. 3.)

Die dharmas sind nicht wesenhaft. Warum? Obwohl die dharmas entstehen, verharren sie nicht (in) eigenem Wesen (svabhāva). Deshalb sind sie nicht wesenhaft; wie ein neugeborenes Kind, wenn es wahrhaftig in seinem eigenen Wesen (svabhāva) beharrt, dann niemals ein krabbelndes Kind usw. bis zum Greis wird. Aber ein neugeborenes Kind unmittelbar ununterbrochen fortfahrend, entfaltet auf verschiedene Weise das krabbelnde Kind bis zu Alter. Deshalb lehrt er: Weil man die dharmas verschieden vereigenschaftet sieht, erkennt man sie (als) ohne eigenes Wesen.

Frage: Wenn die dharmas ohne eigenes Wesen[1], so ist der Zustand (dharma) der Wesenlosigkeit (asvabhāva). Welcher Fehler ist (dann)?

Antwort: Wenn Wesenlosigkeit (asvabhāva), wie sind die dharmas, wie ist Eigenschaft (lakṣaṇa)? Weshalb? Weil kein

[1] Nach KE.

Ursprung (mūla) ist. Weil nur das Wesen widerlegt wird, lehrt er Wesenlosigkeit (asvabhāva). Wenn diese wesenlose dharmas sind, so heißen nicht alle dharmas „leer" (śūnya). Wenn alle dharmas leer, wie sind dann wesenlose dharmas?

Frage:

> Wenn die dharmas ohne eigenes Wesen, wie lehrt er neugeborenes Kind usw. bis zu Greisenalter? Sie sind doch mannigfach unterschieden. (XIII. 3a.)[1]

Wenn die dharmas ohne eigenes Wesen, dann ist nicht Verschiedensein (anyathā-bhāva); aber ihr lehrt: es ist Verschiedensein. Deshalb sind die dharmas wesenhaft. Wenn die dharmas nicht wesenhaft sind, wie ist Anderssein (anyathā-bhāva)?

Antwort:

> Wenn die dharmas mit eigenem Wesen (svabhāva) sind, wie erreicht man dann Anderssein (anyathā-bhāva)? Wenn die dharmas ohne eigenes Sein sind, wie ist dann Anderssein? (XIII. 4.)

Wenn die dharmas wahrhaftig eigenes Wesen haben, wie ist Anderssein möglich? (Das) heißt: wahrhaftiges Sein ist nicht veränderlich, wie echtes Gold nicht veränderlich ist. Auch wie Dunkel-sein sich nicht in Hell-sein verwandelt, (und wie) Hellsein sich nicht in Dunkel-sein verwandelt. Ferner:

> Dieser dharma ist eben nicht anders, ein anderer dharma auch ist nicht anders; wie ein junger Mann nicht alt wird, ein alter Mann auch nicht jung wird. (XIII. 5.)

Wenn ein dharma anders wäre, dann würde Anderssein (anyathā-bhāva) sein: entweder ist dann dieser dharma ein anderer, oder ein anderer dharma ist ein anderer. Beides ist nicht richtig. Wenn dieser dharma ein anderer (wäre), dann würde ein Alter altern; aber ein Alter altert tatsächlich nicht. Wenn ein anderer dharma ein anderer wäre, so wären ein Greis und ein (junger) Mann verschieden. Ein (junger) Mann würde altern, aber ein (junger) Mann altert tatsächlich nicht. Beides ist fehlerhaft.

Frage: Wenn (dieser)[2] dharma nun ein anderer ist, welcher

[1] Diese Strophe fehlt in den übrigen Kommentaren.

[2] Nach TE. zu tilgen.

Fehler ist dann? Wie, (wenn) jetzt augenblicklich gesehen, (einer) an Jahren jung ist, durch Zahlen von Tagen, Monaten, Jahren (hindurchgehend) eben altert (eig. „Alter").

Antwort:

> Wenn dieser dharma ein anderer eben ist, dann wäre Milch Sauermilch (dadhi). Welcher dharma ist getrennt von Milch, der Sauermilch werden könnte? (XIII. 6.)

Wenn dieser dharma eben ein anderer[1], dann wäre Milch Sauermilch. Weiter brauchte man nicht Grund und Bedingung (hetu-pratyaya). Diese Sache ist nicht richtig. Weshalb? Weil Milch und Sauermilch (dadhi) voneinander verschieden sind. Milch ist eben nicht Sauermilch (dadhi). Deshalb ist ein dharma eben nicht anders. Wenn man sagt: „Ein anderer dharma ist anders", so ist auch das nicht richtig. Ohne Milch wiederum ist welche Sache Sauermilch (dadhi)? So überlegt ist dieser dharma nicht anders, ein anderer dharma auch ist nicht anders. Deshalb darf man nicht einseitig haften.

Frage: Widerlegt man dieses (und) widerlegt man jenes, so ist noch das Leere. Im Leeren eben sind diese dharmas.

Antwort:

> Wenn nicht-leere dharmas sind, dann würden leere dharmas sein. Tatsächlich sind nicht nicht-leere dharmas: wie sind leere dharmas möglich? (XIII. 7.)

Wenn nicht-leere dharmas sind, dann würden wegen der gegenseitigen Abhängigkeit leere dharmas sein. Aber (wie) oben gesucht, widerlegen verschiedene Gründe die nicht-leeren dharmas. Da nicht-leere dharmas nicht sind, so ist nicht gegenseitige Abhängigkeit. Da gegenseitige Abhängigkeit nicht ist, wie sind leere dharmas?

Frage: Ihr lehrt: da nicht-leere dharmas nicht sind, sind auch leere dharmas nicht. Wenn es so ist, dann lehrt ihr Leer(heit). Nur des Nichtseins gegenseitiger Abhängigkeit wegen würde nicht Haften sein. Wenn ein Entsprechendes ist, so würde gegenseitiges Abhängen sein. Wenn nicht Entsprechendes ist, so würde nicht gegenseitiges Abhängen sein. Da gegenseitiges Abhängen nicht ist, so ist nicht Wesen; da Wesen nicht ist, so ist nicht Haften. So wird dann Leer(heit) gelehrt.

---

[1] Nach KE.

Antwort:

> Die großen Weisen (mahā-muni) lehren leere dharmas, damit man von falscher Ansicht (dṛṣṭi) frei wird; wenn man aber Leerheit sieht (d. h. die dṛṣṭi der Leerheit hat), so werden diese von allen Buddhas nicht belehrt. (XIII. 8.)

Die großen Weisen widerlegen die zwei-und-sechzig Ansichten (dṛṣṭi), und zur Vernichtung von Nicht-wissen (avidyā), Verlangen (tṛṣṇā) usw. bis zu den Qualen (kleśa) lehren sie Leer(heit). Wenn Menschen hinsichtlich des Leeren nochmals eine Ansicht (dṛṣṭi) entwickeln, so sind diese Menschen nicht belehrbar. Zum Beispiel wie ein mit Krankheit Behafteter Medizin gebrauchen muß, um zu genesen. Wenn die Medizin weiterhin Krankheit bewirkt, so ist sie (sc. Krankheit) nicht heilbar. Wie Feuer, das aus Brennholz hervorgeht, durch Wasser zu vernichten ist. Wenn aus Wasser Feuer hervorgeht, womit vernichtet man dann? Wie das Wasser der Leerheit (śūnyatā) das Feuer der Qualen (kleśa) vernichten kann. Einige Menschen, von Sünde schwer, an Begierde tief, an Wissen oberflächlich, bringen daher in Leer(heit) (śūnyatā) eine Ansicht (dṛṣṭi) hervor. Einige sagen: „Es ist Leeres", einige sagen: „Es ist nicht Leeres." Durch Sein und Nichtsein wieder entstehen Qualen (kleśa). Wenn in Leer(heit) belehrt, so würden diese Menschen dann sagen: „Ich kenne schon lange das Leere." Wenn ohne Leerheit (belehrt), dann ist kein Weg zum nirvāṇa. Wie im sūtra gelehrt wird: „Ohne Leerheit, das Zeichenlose (animitta) und Neigungslose (apraṇihita) die Erlösung (mokṣa) erlangen: das ist nur ein Wort (und) eine Behauptung."

Vierzehnter Abschnitt.

Vereinigung.

Es (wird) gelehrt: oben im Abschnitt der Widerlegung der Sinne (indriya)[1] lehrt man Sehen, das Gesehene, den Seher ausnahmslos als nicht erreicht. Weil diese drei Dinge nicht verschiedene dharmas sind, so ist nicht Vereinigung (saṃsarga). Den Sinn der Nicht-Vereinigung wird er jetzt lehren.

Frage: Weshalb vereinigen sich nicht die drei Dinge Sehen usw.?

Antwort:

> Sehen, das zu Sehende, der Seher: diese drei haben jedes eine verschiedene Richtung; (da) so die drei dharmas verschieden (sind), sind sie niemals sich vereinigend. (XIV. 1.)

„Sehen", das ist Gesichtssinn, „das zu Sehende", das ist Sinnesbereich (gocara), „Seher", das ist das Selbst (ātman). Diese drei Dinge, (die) jedes an einem verschiedenen Orte (Richtung) sind, (haben) niemals eine Zeit der Vereinigung. Verschiedener Ort: das Auge befindet sich innerhalb des Körpers, die Erscheinung (rūpa) befindet sich außen[2], das Selbst: einige sagen, es befinde sich innerhalb des Körpers, andere sagen, es sei alle Orte durchdringend. Deshalb ist nicht Vereinigung. Ferner: wenn man sagt: „Es ist Sehen", dann ist Sehen vereinigt, oder Sehen ist nicht vereinigt. Alles beide ist nicht richtig. Weshalb? Wenn (das einzelne) Sehen vereinigt ist, so wäre am (eig. „entsprechend") Ort des Sinnesbereiches (gocara) der Sinn (indriya) (und) das Selbst (ātman). Nur ist diese Sache nicht richtig. Deshalb ist nicht Vereinigung. Wenn Sehen nicht-vereinigt ist, dann ist Sinn (indriya), Selbst (ātman), Sinnesbereich (gocara) jedes an anderem Ort befindlich, auch würde (trotzdem) Sehen sein, aber es ist nicht Sehen. Weshalb? Wie ein hier be-

---

[1] 3. Abschnitt. [2] TE.: „außerhalb des Körpers".

findlicher Gesichtssinn (cakṣur-indriya) nicht einen an einem anderen Ort befindlichen Krug sieht. Deshalb sieht beides nicht.

Frage: Selbst (ātman), Vorstellung (manas), Sinn (indriya), Sinnesbereich (gocara): da (diese) vier Dinge vereinigt sind, ist Entstehen des Erkennens. Man kann Krug, Tuch usw., alle Dinge erkennen. Deshalb ist Sehen, zu Sehendes, Seher.

Antwort: Diese Sache ist im Abschnitt über die Sinne schon widerlegt, jetzt wird er (sie) nochmals lehren. Ihr lehrt: Infolge der Vereinigung der vier Dinge entsteht Erkennen. Entsteht dieses Erkennen nach dem gesehen haben von Krug, Tuch u. dgl. Dingen, oder entsteht es, ohne sie noch zu sehen? Wenn es ohne noch gesehen zu haben entsteht, so ist es (noch) nicht vereinigt. Wie ist (da) Entstehen des Erkennens? Wenn (man) sagt: „Die vier Dinge vereinigen sich gleichzeitig, und Erkennen entsteht", (so) ist dies auch nicht richtig. Wenn (sie) gleichzeitig entstehen, so ist nicht gegenseitige Abhängigkeit. Weshalb? Ist vorher Krug, dann Sehen, später Entstehen des Erkennens, dann ist gleichzeitig nicht das Frühere (und) Spätere. Wegen des Nichtseins des Erkennens sind Sehen, zu Sehendes, Seher auch nicht. So sind die dharmas wie ein Trug, wie Traum, nicht wahrhaftig seiend (eig. „vereigenschaftet"). Wie kann Vereinigung sein? Da ohne Vereinigung, sind sie leer. Ferner:

> Leidenschaft (rāga), durch Leidenschaft Betroffenes (rañjanīya), der Leidenschaftliche (rakta) auch ferner sind so, die übrigen Bereiche (āyatana), die übrigen Qualen (kleśa) ausnahmslos auch sind ferner so. (XIV. 2.)

Wie Sehen, zu Sehendes, Seher sich nicht vereinigen, deshalb müssen auch Leidenschaft, durch Leidenschaft Betroffenes, der Leidenschaftliche auch ohne Vereinigung sein. Wie er die drei dharmas Sehen, zu Sehendes, Seher lehrt, so lehrt er Hören, zu Hörendes, Hörer (und) die übrigen āyatanas. Wie er Leidenschaft, durch Leidenschaft Betroffenes, den Leidenschaftlichen lehrt, so lehrt er Haß (dveṣa), Gegenstand des Hasses (dviṣya), den Hassenden (und) die übrigen Qualen (kleśa) usw. Ferner:

> Verschiedene dharmas werden sich vereinigen, (aber) Sehen usw. sind nicht verschieden. Da (voneinander) verschiedene Wesen nicht erreicht werden, wie vereinigen sich Sehen usw.? (XIV. 3.)

Alle Dinge ausnahmslos, weil verschieden, vereinigen sich. Aber (bei) Sehen usw. ist Verschiedenheit nicht möglich. Deshalb ist nicht Vereinigen. Ferner:

> Nicht nur des Sichtbaren usw.[1] Verschiedenheit ist nicht erreichbar, alle dharmas, die es gibt, sind ausnahmslos auch ohne Verschiedenheit. (XIV. 4.)

Nicht nur die Verschiedenheit der drei Dinge, wie Sehen, zu Sehendes, Seher u. dgl., ist nicht erreichbar, alle dharmas ausnahmslos sind ohne Verschiedenheit.

Frage: Weshalb ist nicht Verschiedenheit?

Antwort:

> Das Verschiedene ist durch das Verschiedene verschieden; das Verschiedene ohne Verschiedenes ist nicht verschieden. Wenn ein dharma aus (einem) Grund hervorgeht, (so) ist dieser dharma nicht verschieden vom Grund. (XIV. 5.)

Was ihr „verschieden" nennt, dieses Verschiedene nennt man eines verschiedenen dharma wegen „verschieden". Ohne einen verschiedenen dharma heißt es nicht „verschieden". Weshalb? Wenn ein dharma durch (viele) Bedingungen (pratyaya) entsteht, so ist dieser dharma nicht verschieden vom Grunde (hetu). Weil der Grund (hetu) vernichtet wird, wird auch die Folge[2] vernichtet. Wie abhängig vom Dachsparren usw. das Haus ist. Das Haus ist nicht verschieden von dem Dachsparren. Da (wenn) die Dachsparren usw. vernichtet werden, auch das Haus vernichtet wird.

Frage: Wenn wahrhaftig verschiedene dharmas sind, welcher Fehler ist dann?

Antwort:

> Wenn ohne Verschiedenes Verschiedenes wäre, so würde, abgesehen von dem Verschiedenen, (noch) ein Verschiedenes sein. Ohne ein Verschiedenes ist (es) nicht verschieden, deshalb ist nicht Verschiedenes. (XIV. 6.)

Wenn ohne Verschiedenes ein verschiedener dharma ist, so würde getrennt vom [übrigen][3] Verschiedenen (ein) verschiedener

---

[1] TE.: „nicht nur bei den dharmas des Sehens usw.".

[2] KE.: „das Verschiedene". [3] Zusatz der TE.

dharma sein. Aber tatsächlich ist ohne Verschiedenes nicht (ein) verschiedener dharma. Deshalb ist nicht sonstiges Verschiedenes. Wie ohne Verschiedensein der fünf Finger die Faust verschieden ist (und so) verschiedene Faust ist, (so) würden hinsichtlich des Kruges usw. verschiedene Dinge verschieden sein. Nun ist ohne Verschiedenheit der fünf Finger der Faust Verschiedenheit nicht zu erreichen. Deshalb ist eine mit Hinsicht auf Krug, Tuch[1] usw. verschiedene Faust kein verschiedener dharma.

Frage: In unserem sūtra wird gelehrt: Verschiedene Eigenschaft entsteht nicht durch Bedingungen (pratyaya). Da Unterscheiden allgemeiner Eigenschaften ist, ist verschiedene Eigenschaft, durch verschiedene Eigenschaften sind verschiedene dharmas.

Antwort:

> Im Verschiedenen ist nicht Verschiedenheit, im Nichtverschiedenen auch ist sie nicht; da Verschiedenheit nicht ist, so ist nicht dieses (und) jenes verschieden. (XIV. 7.)

Ihr sagt: wegen Unterscheidens von allgemeinen Eigenschaften ist verschiedene Eigenschaft. Wegen verschiedener Eigenschaften sind verschiedene dharmas. Wenn so, (dann) entstehen verschiedene Eigenschaften durch Bedingungen (pratyaya). So eben lehrt man den dharma der Bedingungen (pratyaya). Weil diese Verschiedenheit ohne verschiedene dharmas nicht erreichbar ist, ist Verschiedenheit durch verschiedene dharmas. Sie kann nicht allein erreicht werden. Nun ist in verschiedenen dharmas nicht Verschiedenheit. Weshalb? Weil vorher verschiedene dharmas sind, wie ist Verschiedenheit nötig? In nichtverschiedenen dharmas auch ist nicht Verschiedenheit. Weshalb? Wenn Verschiedenheit sich in nicht-verschiedenen dharmas befindet, so heißt es nicht „nicht-verschiedene dharmas“. Wenn (sie an) zwei Orten zusammen nicht ist, ist nicht Verschiedenheit. Da Verschiedenheit nicht ist, so ist auch dieser (und) jener dharma nicht. Ferner: Da verschiedene dharmas nicht sind:

> Dieser dharma vereinigt sich nicht selbst, ein verschiedener dharma auch vereinigt sich nicht. Ein Ver-

[1] Fehlt TE.

einiger und ein sich gegenwärtig Vereinigendes, die
Vereinigung auch sind ausnahmslos nicht. (XIV. 8.)

Dieser dharma vereinigt sich nicht aus eigener Substanz; weil er einer ist. Wie ein Finger sich nicht mit sich selbst vereinigt. Ein verschiedener dharma auch vereinigt sich nicht; weil er verschieden ist. Weil, wenn verschiedene Dinge schon erreicht sind, es nicht nötig ist, sie zu vereinigen. So überlegt ist Vereinigen nicht erreichbar. Deshalb lehrt er: Vereiniger, sich gegenwärtig Vereinigendes, die Vereinigung sind ausnahmslos nicht erreichbar.

Fünfzehnter Abschnitt.

Sein und Nichtsein.

Frage: Die dharmas haben jeder eigenes Wesen (svabhāva), weil mit Kraft (und) Wirken versehen. Wie ein Krug das Wesen eines Kruges, Tuch das Wesen eines Tuches hat. Wenn dieses Wesens Bedingungen (pratyaya) sich vereinigen, gehen (sie) hervor.

Antwort:

> In den Bedingungen ist eigenes Sein (svabhāva): diese Sache ist eben nicht richtig. Das eigene Sein geht aus den Bedingungen (pratyaya) hervor: dann heißt es: „gewirkter dharma". (XV. 1.)

Wenn die dharmas mit eigenem Sein (svabhāva) sind, so würden sie nicht aus Bedingungen hervorgehen. Weshalb? Wenn (sie) aus Bedingungen hervorgehen, dann sind diese gewirkten dharmas nicht wahrhaftig mit eigenem Sein (svabhāva).

Frage: Wenn der dharmas eigenes Wesen durch Bedingungen (pratyaya) gewirkt ist, welcher Fehler ist dann?

Antwort:

> Das eigene Sein (svabhāva), wenn gewirkt, wie ist dieses richtig? svabhāva heißt „nicht gewirkt", nicht abhängig von anderen dharmas (wird er) erreicht. (XV. 2.)

Wie Gold vermischt mit Kupfer nicht echtes Gold ist, so sind, wenn eigenes Sein (svabhāva) ist, Bedingungen (pratyaya) nicht nötig. Wenn es aus Bedingungen hervorgeht, wird man erkennen: es ist nicht echtes eigenes Sein (svabhāva). Ferner, wenn eigenes Sein absolut wahr ist, so würde es nicht aus (abhängig von) anderem hervorgehen. Da es nicht wie lang (und) kurz, dieser (und) jener ohne bestimmtes eigenes Sein (svabhāva) ist, ist es doch abhängig von anderem.

Frage: Wenn die dharmas nicht eigenes Sein haben, so würden sie anderes Sein haben (parabhāva).

Antwort:

> Wenn die dharmas nicht mit eigenem Sein (svabhāva) sind, wie sind sie mit anderem Sein (parabhāva)? Eigenes Sein beim anderen Sein (parabhāva) auch heißt „anderes Sein". (XV. 3.)

Da der dharmas eigenes Sein (svabhāva) durch Bedingungen gewirkt ist, auch durch Abhängigkeit erreicht wird, ist nicht eigenes Sein (svabhāva). Wenn so, ist Anders-sein (parabhāva) bei anderem auch eigenes Sein (svabhāva), auch entsteht es durch Bedingungen, (und) der gegenseitigen Abhängigkeit wegen auch ist nicht Nichtsein. Wie sagt man deshalb: „Die dharmas entstehen durch Anderssein (parabhāva)", da Anders-sein auch eigenes Sein (svabhāva) ist?

Frage: Wenn ohne eigenes Sein (und) anderes Sein die dharmas sind, welcher Fehler ist dann?

Antwort:

> Ohne eigenes Sein (und) Anders-sein, wie kann weiter ein dharma sein? Wenn eigenes (und) Anders-sein ist, dann werden die dharmas erreicht. (XV. 4.)

Ihr lehrt: ohne eigenes (und) anderes Sein sind dharmas. Diese Sache ist nicht richtig. Wenn ohne eigenes (und) Anderssein, dann sind nicht dharmas. Weshalb? Ist eigenes Sein (svabhāva) (und) Anders-sein (parabhāva), dann werden die dharmas erreicht. Wie die Substanz eines Kruges eigenes Sein (svabhāva) ist, die (davon) abhängigen Dinge Anders-sein (parabhāva) sind.[1]

Frage: Wenn durch Eigen-sein (und) Anders-sein (svabhāva-parabhāva) das Sein widerlegt ist, so würde jetzt Nichtsein sein.

Antwort:

> Wenn das Sein nicht erreicht wird, wie ist das Nichtsein erreichbar? Da abhängig vom Sein die dharmas sind, so heißt (das), dessen Sein zerstört ist, „Nichtsein". (XV. 5.)

Wenn ihr angenommen habt: „Sein wird nicht erreicht", so müßtet ihr auch annehmen: „Nichtsein auch ist nicht." Weshalb? Seiende dharmas, wenn (eig. „weil") zerstört und vernichtet,

---

[1] Nach TE. KE. mit nicht ganz durchsichtiger Konstruktion: „Dinge (wie) Tuch Anderssein sind".

heißen Nichtsein. Dieses Nichtsein ist durch Zerstörung des Seins. Ferner:

> Wenn Menschen Sein (und) Nichtsein sehen, Eigensein (und) Anderssein sehen, so sehen sie dann nicht die echte und tatsächliche Buddhalehre (dharma). (XV. 6.)

Wenn man alle dharmas tief-haftend und als wahrhaftig seiend sucht, so ist Seinsansicht (bhāva-dṛṣṭi). Wenn Eigensein widerlegt ist, so sehen sie Anderssein. Wenn Anderssein widerlegt ist, dann sehen sie Sein. Wenn das Sein widerlegt ist, dann sehen sie Nichtsein. Wenn Nichtsein widerlegt ist, dann sind sie verwirrt. Wenn ein scharfsinniger und wenig haftender Geist der Ansichten (dṛṣṭi) Vernichtung erkennt und sicher (und) ruhig ist, so entstehen daher nicht vier Arten Gerede (prapañcana). Diese Menschen sehen dann der Buddhalehre echte und tatsächliche Bedeutung. Deshalb lehrt er obigen śloka. Ferner:

> Buddha kann Sein (und) Nichtsein vernichten. Im Kātyāyana-avavāda-sūtra ist gelehrt[1]: „Ohne Sein, auch ohne Nichtsein." (XV. 7.)

Im śānta(?)-Kātyāyana-sūtra[2] lehrt Buddha die Bedeutung der richtigen Anschauung (samyag-dṛṣṭi): „Ohne Sein, ohne Nichtsein." Wenn in den dharmas auch nur wenig wahrhaftig seiend ist, dann würde Buddha nicht Sein (und) Nichtsein widerlegen. Wenn er Sein widerlegt, so sagen die Menschen: „Er behauptet Nichtsein." Da Buddha der dharmas Wesen erkennt (und) durchschaut, lehrt er: „Beide sind nicht." Deshalb müßtet ihr Sein- und Nichtsein-Sehen (dṛṣṭi) aufgeben. Ferner:

> Wenn dharmas tatsächlich mit Selbstsein sind, so würde dann später nicht Nichtsein[3] sein. Wenn das Selbstsein Anderssein sein (soll), so ist diese Sache niemals richtig. (XV. 8.)

Wenn die dharmas wahrhaftig Selbstsein haben, so würden sie sich niemals verändern. Weshalb? Wenn sie wahrhaftig (in) Selbstsein befindlich wären, so wäre nicht Anderssein. Wie

[1] TE.: „wie . . . gelehrt ist".

[2] Vgl. Saṃyutta-nikāya, chin. Übers. (Nanjio Nr. 544), TE. XIII. 2. 54a ff.

[3] Nach TE.: „Verschiedenheit".

oben das Beispiel des echten Goldes. Jetzt offenbar gesehen, wird man die dharmas wegen des Andersseins als nicht absolut wahr seiend erkennen. Ferner:

> Wenn ein dharma tatsächlich mit Selbstsein ist, wie kann er anders werden? Wenn ein dharma tatsächlich nicht mit Selbstsein ist, wie denn kann er anders werden? (XV. 9.)

Wenn ein dharma wahrhaftig mit Selbstsein ist, wie ist er zu verändern? Wenn nicht selbstseiend, dann ist nicht eigene Substanz: wie kann er sich verändern? Ferner:

> „Wahrhaftig ist es“: dann ist śāśvata-vāda (Lehre des Ewigseins). „Wahrhaftig ist es nicht“: dann ist uccheda-vāda (Lehre des Abgeschnittenseins). Deshalb sollen Verständige nicht am Sein (und) Nichtsein haften. (XV. 10.)

Wenn dharmas wahrhaftig mit Sein vereigenschaftet sind, dann ist niemals Eigenschaft des Nichtseins: dann heißt es „śāśvata“ (ewig). Weshalb? Wie (wenn einer) die drei Zeiten lehrt: in der Zukunft ist Seins-Eigenschaft (bhāva-lakṣaṇa). Diese dharmas kommen bis zur Gegenwart und gehen über in vergangene dharmas, doch geben sie ihr ursprüngliches Sein nicht auf: das ist śāśvata (ewig). Auch lehrt man: „In der Ursache ist vorher die Folge“: das auch ist śāśvata (ewig). Wenn man lehrt: „In Wahrheit ist Nichtsein“, so ist dieses Nichtsein sicherlich vorher, jetzt ist es nicht: alsdann heißt es „uccheda“ (Abschneiden). uccheda heißt „unterbrochen“ (eig. „zusammenhanglos“). Diese zwei Ansichten (dṛṣṭi) sind eben von der Buddhalehre entfernt.

Frage: Weshalb entsteht durch das Sein Ewigkeitsansicht (śāśvata-dṛṣṭi), entsteht durch das Nichtsein Vernichtungsansicht (uccheda-dṛṣṭi)?

Antwort:

> Wenn ein dharma wahrhaftig seiend ist, niemals (eig. „nicht“) nicht ist, dann ist er ewig (śāśvata); vorher ist er, aber jetzt ist er nicht: dann ist Abgeschnittensein (uccheda). (XV. 11.)

Wenn ein dharma wahrhaftig ist, dann ist Seinseigenschaft, nicht ist Nichtseinseigenschaft; niemals würde er nicht sein.

Wenn Nichtsein, dann ist er nicht, dann heißt es „Nichtsein".[1] Des früher gelehrten Fehlers wegen ist so die Ansicht des Ewigseins (śāśvata-dṛṣṭi) eben hinfällig. Wenn ein dharma vorher ist, vernichtet aber ist er nicht, so heißt das „Vernichtung" (uccheda). Weshalb? Da Sein nicht Nichtsein sein könnte. Ihr sagt: „Da Sein (und) Nichtsein jedes bestimmte Eigenschaft hat, so ist, wenn uccheda- und śāśvata-Ansichten sind, nicht Böses und Gutes und derartiges die weltlichen Dinge Zerstörendes". Deshalb soll man sie aufgeben.

[1] TE.: „Der dharma ist nicht".

Sechzehnter Abschnitt.

Bindung und Lösung.

Frage: saṃsāra ist nicht ganz grund- (und) ursprunglos. Innerhalb (desselben) wäre Wandern (eig. „Gehen und Kommen") der lebenden Wesen (sattva), oder die saṃskāras wandern. Welcher Gründe wegen lehrt ihr: die sattvas und saṃskāras sind völlig leer und wandern nicht?

Antwort:

> Die saṃskāras wandern: ewig würden sie nicht wandern, nicht-ewig auch würden sie nicht wandern. Alle lebenden Wesen auch ferner sind so. (XVI. 1.)

Die saṃskāras wandern sechs Wege (gati) in saṃsāra: wandern sie ewig seiend, oder wandern sie nicht-ewig seiend? Alles beide ist nicht richtig. Wenn sie ewig seiend wandern, dann ist nicht Zusammenhang von saṃsāra, da sie wahrhaftig sind, und weil sie (in) Selbstsein verharren. Wenn sie [durch] nicht-ewig wandern, (dann) auch ist nicht Zusammenhang des Wanderns in saṃsāra, da sie nicht absolut wahrhaftig sind (und) nicht mit Selbstsein sind. Wenn wegen der lebenden Wesen Wandern ist[1], dann auch ist solcher Fehler. Ferner:

> Wenn die lebenden Wesen wandern, in den Gruppen (skandha), Elementen (dhātu), Gebieten (āyatana), fünffach gesucht, sind sie ganz und gar nicht. Wer ist Wanderer? (XVI. 2.)

saṃsāra und skandhas, dhātus, āyatanas haben eben eine Bedeutung. Wenn die lebenden Wesen (sattva) in diesen skandhas, dhātus, āyatanas wandern, so sind diese lebenden Wesen im Abschnitt über Brennen und Brennbares[2] fünffach gesucht nicht

---

[1] TE.: „wenn die lebenden Wesen wandern".

[2] 10. Abschnitt. KE. fügt hier ein: „im Abschnitt über die fünf (sic!) Elemente".

zu erreichen. Wer in den skandhas, dhātus, āyatanas ist es, der wandert? Ferner:

> Wenn es von (einem) Körper (einen anderen) Körper erreicht und wandert, dann ist es ohne Körper. Wenn es nicht mit Körper ist, dann ist nicht Wandern. (XVI. 3.)

Wenn lebende Wesen (sattva) wandern, so wandern sie entweder mit Körper, oder sie wandern ohne Körper. Alles beide ist nicht richtig. Weshalb? Wenn sie mit Körper wandern, so erreichen sie mit einem Körper einen (andern) Körper; so wandern sie eben ohne Körper. Aber wenn schon vorher mit Körper, so würden sie nicht ferner durch (einen) Körper (einen anderen) Körper erreichen. Wenn vorher nicht mit Körper, dann ist (der Körper) nicht. Wenn er nicht ist, wie ist saṃsāra und Wandern?

Frage: Im sūtra wird gelehrt: „Es ist nirvāṇa, alle Leiden werden vernichtet." (Wenn) diese vernichtet (sind), so würden die saṃskāras vernichtet (oder)[1] die lebenden Wesen (sattva) vergehen.

Antwort: Alles beide ist nicht richtig. Weshalb?

> Daß die saṃskāras vergehen, diese Sache ist niemals richtig; daß die lebenden Wesen (sattva) vergehen: diese Sache auch ist nicht richtig. (XVI. 4.)

Ihr lehrt: entweder vergehen die saṃskāras, oder die sattvas vergehen. Diese Sache ist früher schon beantwortet. Die saṃskāras sind nicht wesenhaft, die sattvas auch [sind (es) nicht].[2] Auf verschiedene Weise gesucht ist saṃsāra-Wandern nicht erreichbar. Deshalb vergehen die saṃskāras nicht, die sattvas auch vergehen nicht.[3]

Einwand: Wenn so, dann ist nicht Gebundensein, ist nicht Erlösung, da sie ursprünglich nicht zu erreichen sind.

Antwort:

> Die saṃskāras, mit Entstehen und Vergehen vereigenschaftet, werden nicht gebunden, auch werden sie nicht erlöst. Die sattvas, wie früher gelehrt, werden nicht gebunden, auch werden sie nicht erlöst. (XVI. 5.)

Ihr sagt: die saṃskāras und die sattvas sind gebunden (und)

---

[1] TE. bietet eine abweichende, ohne Zweifel fehlerhafte Lesart.

[2] Nach TE. zu tilgen. [3] KE.: „sind ohne Vergehen".

erlöst. Diese Sache ist nicht richtig. Da die saṃskāras in jedem Augenblick entstehen (und) vergehen, so würde nicht Binden (und) Lösen sein. Die sattvas, wie früher gelehrt, sind fünffach gesucht nicht erreichbar. Wie ist Binden (und) Lösen? Ferner:

> Wenn der Körper „Bande" heißt, so ist (etwas) mit Körper eben nicht gebunden, ohne Körper auch ist (es) nicht gebunden. An welchem denn ist Bande? (XVI. 6.)

Wenn man sagt: der Fünf-skandha-Körper heißt „Bande", und wenn die sattvas vorher mit den fünf skandhas sind, dann würden sie nicht binden. Weshalb? Weil ein Mensch mit zwei Körpern wäre. Ohne Körper auch würde nicht Binden sein. Weshalb? Wenn nicht Körper ist, dann sind nicht die fünf skandhas. Sind nicht die fünf skandhas, dann ist Leer(heit) — wie ist zu binden? So ist auch ferner nicht ein drittes, das gebunden wird. Ferner:

> Wenn das zu Bindende vorher gebunden (wäre), dann würde zu Bindendes gebunden werden können. Aber vorher ist tatsächlich nicht Binden (bandhana). Das übrige ist wie (beim) Gehen (und) Kommen beantwortet. (XVI. 7.)

Wenn man sagt: „Das zu Bindende ist vorher gebunden", dann würde zu Bindendes zu binden sein. Aber tatsächlich ist ohne zu Bindendes vorher nicht Binden. Deshalb ist es nicht möglich zu sagen: „Die sattvas sind gebunden." Einige sagen: „Die sattvas sind die zu Bindenden, die fünf skandhas sind die Banden"; andere sagen: „In den fünf skandhas sind die Qualen (kleśa); diese binden die übrigen fünf skandhas, diese sind die zu Bindenden." Diese Sache ist nicht richtig. Weshalb? Wenn ohne die fünf skandhas vorher sattvas sind, dann würden durch die fünf skandhas die sattvas gebunden; aber tatsächlich sind ohne die fünf skandhas nicht besonders sattvas. Wenn ohne die fünf skandhas besonders die Qualen (kleśa) sind, dann würden durch kleśas die fünf skandhas gebunden, aber tatsächlich sind ohne fünf skandhas nicht besonders die kleśas. Ferner: Wie im Abschnitt über Gehen (und) Kommen[1] gelehrt: das Gegangene geht nicht, das noch nicht Gegangene geht nicht, das Gehende geht nicht: so wird das noch nicht Gebundene nicht gebunden, das

[1] 2. Abschnitt.

Gebundene wird nicht gebunden, das (jetzt) Gebundenwerdende wird nicht gebunden. Ferner auch ist nicht Erlösen. Weshalb?

> Das Gebundene ist nicht erlöst, das Nicht-gebundene auch ist nicht erlöst; (wenn) das (jetzt) Gebundenwerdende erlöst wird, dann sind Binden (und) Erlösen gleichzeitig. (XVI. 8.)

Das Gebundene ist nicht erlöst. Weshalb? Weil es schon gebunden ist. Das nicht Gebundene auch ist nicht erlöst. Weshalb? Weil es nicht gebunden ist. Wenn man sagt: „Das Gebundenwerdende ist erlöst", dann sind Binden (und) Erlösen zu einer Zeit. Diese Sache ist nicht richtig. Auch wegen der Gegensätzlichkeit (pratidvandva) von Binden (und) Lösen.

Frage: Es sind Menschen, die den Pfad begehen, offenbar in nirvāṇa eintreten und Erlösung (mokṣa) erreichen. Wie sagt ihr: „Es ist nicht"?

Antwort:

> „[Wenn] ohne Annahme (upādāna) der dharmas, werde ich nirvāṇa erreichen": wenn ein Mensch so (denkt), selbst dann wird er durch Annehmen (upādāna) gebunden. (XVI. 9.)

Wenn ein Mensch so überlegt: „Ich erreiche ohne Annehmen (upādāna) nirvāṇa", so ist dieser Mensch eben durch Annehmen gebunden. Ferner:

> Nicht getrennt von saṃsāra besonders ist nirvāṇa. Der Sinn des tatsächlichen Seins ist so. Wie ist Unterscheidung? (XVI. 10.)

Der dharmas tatsächliches Sein im höchsten Sinne ist nicht gelehrt: „Getrennt von saṃsāra besonders ist nirvāṇa." Wie im sūtra gelehrt wird: „nirvāṇa eben ist saṃsāra, saṃsāra eben ist nirvāṇa." So (sind) die dharmas in (ihrem) tatsächlichen Sein. Wie sagt man: „[Wahrhaftig ist][1] saṃsāra und nirvāṇa"?

---

[1] Nach TE. zu tilgen.

Siebzehnter Abschnitt.

Die Tat.

Frage: Obwohl ihr die dharmas auf verschiedene Weise widerlegt, ist dennoch karma wahrhaftig seiend und kann alle lebenden Wesen (sattva) Lohn empfangen lassen. Wie in dem sūtra gelehrt wird: „Alle sattvas ausnahmslos folgen dem karma und werden (wieder) geboren." Der Böse geht in die Hölle (naraka) ein, der Gutes Übende bringt den Himmel (svarga) hervor. Der den Pfad Schreitende erlangt nirvāṇa. Deshalb könnten nicht alle dharmas leer (śūnya) sein. Was Tat genannt wird:

> Wenn man den Gedanken unterdrücken (und) zähmen kann, dann wird man den lebenden Wesen (sattva) Gutes tun (und sie) fördern. Dieser heißt gütig und wohltätig. Es ist Saat von Lohn in zwei Welten. (XVII. 1.)

Da ein Mensch mit drei Giften (viṣa) (ist) und anderes belästigt, deshalb erzeugt er saṃskāras. Ein Guter vernichtet zunächst selbst Böses; deshalb lehrt (man): „die Gedanken unterdrücken (und) zähmen und anderen Menschen Gutes tun (und sie) fördern." Wer anderen Gutes tut und sie fördert, der tut dāna (Geben). Wer die Vorschriften befolgt (und) Beleidigungen erträgt (śīla-kṣānti) usw., die sattvas nicht quält, der heißt „gegen andere wohltätig" (parānugrāhaka); auch heißt er „freundschaftlich" (maitrī-kuśala) (und) „fromm" (und) „tugendhaft". Es heißt auch Saat von freudevollen Wirkungen in der jetzigen Welt (und) in der späteren Welt. Ferner:

> Der große Weise lehrt zweierlei Tat (karma): Denken und durch Denken entstanden. Diese Tat wird im einzelnen verschiedentlich getrennt gelehrt. (XVII. 2.)

Der große Weise lehrt zusammenfassend: Tat (karma) ist zweifach: das eine ist Denken, das andere durch Denken entstanden. Diese zwei karmas (sind) wie im abhidharma ausführlich gelehrt.

> Was von Buddha als Denken gelehrt wird, das heißt Gedanken-Tat; was durch Denken entsteht, das dann (ist) Leib- (und) Mund-Tat. (XVII. 3.)

Denken (cetanā) ist gedanklich (caitasika).[1] In allen gedanklichen (caitasika) dharmas kann es entspringen (und) hat Wirkung: deshalb heißt es „Tat" (karma). Wegen dieses Denkens (cetanā, Motiv) bringt man äußeres körperliches (und) mündliches karma hervor. Obwohl (alles) durch die übrigen Gedanken (citta) und gedanklichen (caitasika) dharmas bewirkt wird, ist (d. i. heißt) nur cetanā, was Wirkensursprung ist. Deshalb sagt man: „cetanā bewirkt Tat." Diese Tat (karma) wird er jetzt lehren (in ihren) Eigenschaften.

> Körperliche Tat und mündliche Tat, tätige und untätige Tat, unter diesen vier Begriffen (eig. „Sachen") gibt es gute (und) auch böse (Tat). (XVII. 4.)
>
> Aus Genuß entsteht Gutes (und) Tugend; Sünde entsteht auch so; und (zwar) bewirkt cetanā sieben dharmas (und) kann verschiedenes karma-vereigenschaftetes hervorbringen. (XVII. 5.)

Mündliche Tat: (es ist) vierfache mündliche Tat. Körperliche Tat: (es ist) dreifache körperliche Tat. In diesen sieben (Arten von) Tat (karma) ist zweierlei Unterschied: es ist Tat (oder) es ist Nicht-Tat. „Wirkend" heißt „karma-wirken". (Schon) gewirkt immer folgend dem Entstehen heißt „nicht-wirkendes karma". Diese zwei Arten sind gut (kuśala) und nicht-gut (akuśala). akuśala heißt: das Böse hat noch nicht aufgehört. kuśala heißt: das Böse hat aufgehört. Ferner ist durch Genuß (paribhoga) Hervorbringen von Segen (und) Tugend, wie (wenn) ein Wohltäter dem Annehmer hilft. Wenn der Annehmer annimmt (und) genießt, so erreicht der Wohltäter zwei Arten von Segen: das eine (ist) durch das Helfen entstanden, das zweite (ist) durch das Genießen entstanden. Wie ein Mensch durch einen Pfeil einen Menschen erschießt. Wenn der Pfeil einen Menschen tötet, so sind zwei Arten von Übel: das eine durch das Schießen entstanden, das zweite durch Töten entstanden. Wenn das Schießen nicht tötet, erreicht der Schießende nur das Übel des Schießens, nicht das Übel des Tötens. Deshalb wird im śloka

[1] Vgl. Mahāvyutpatti 104. 5.

gelehrt: Böses und Gutes ist durch Genuß entstanden. So heißt es: sechsfaches karma. Das siebte heißt cetanā. Durch diese sieben Arten unterscheidet man dann karma-vereigenschaftetes. Dieses karma ist mit Vergeltung in dieser Welt (und) in der späteren Welt. Deshalb ist wahrhaftig Tat (karma) und Vergeltung (karma-phala); deshalb können nicht alle dharmas leer sein.

Antwort:

> (Wenn) karma bis zum Empfangen der Vergeltung verharrte, dann (wäre) dieses karma ewig. Wenn vernichtet, dann (ist) es nicht ewig[1]: wie erzeugt es Vergeltung? (XVII. 6.)

Wenn das karma bis zum Empfangen der Vergeltung verharrt, dann heißt das ewig. Diese Sache ist nicht richtig. Weshalb? karma ist (mit) Vergehen und Entstehen vereigenschaftet; auch nur einen Augenblick verharrt es schon nicht, um so mehr (nicht) bis zur Vergeltung. Wenn (man) sagt: „karma vergeht", dann ist es vergangen und ist nicht: wie kann es Vergeltung erzeugen?

Frage:

> Wie die Reihe (santāna) von Sproß usw. ausnahmslos durch Samen entsteht, (so) entsteht durch diesen eben die Frucht, ohne Samen ist nicht die Reihe. (XVII. 7.)
>
> Durch Samen ist die Reihe, durch die Reihe ist die Frucht. Zuerst ist Samen, später ist die Frucht: nicht abgebrochen, auch nicht ewig. (XVII. 8.)
>
> So entsteht durch erstes Denken (citta) die Reihe der Gedanken-Zustände, durch diese ist Wirkung (phala), ohne Denken ist nicht die Reihe. (XVII. 9.)
>
> Durch Denken (citta) ist die Reihe, durch die Reihe ist die Wirkung. Vorher ist karma, später ist Wirkung: nicht abgebrochen, auch nicht ewig. (XVII. 10.)

Wie durch das Samenkorn der Sproß, durch den Sproß des Stengels, Blattes usw. Reihe, so ist durch diese Reihe das Entstehen der Wirkung (phala); ohne Samen ist nicht das Entstehen der Reihe; deshalb ist durch Samenkorn die Reihe (santāna), durch die Reihe ist Wirkung. Da vorher Samen, später Frucht ist, ist nicht Abbrechen (uccheda), auch nicht Ewig(keit)

[1] TE.: „dann ist es nicht karma".

(śāśvata). Wie das Samenkorn-Beispiel, so auch die Wirkung (Frucht) des karma. Ursprünglich erzeugt Denken (citta) Böses (und) Gutes, ähnlich wie der Samen. Durch dieses Denken (citta) und die übrigen Gedanken (citta) und gedankenartigen (caitasika) dharmas entsteht die Reihe, und zwar bis zur Vergeltung. Da vorher karma und nachher Frucht (phala) ist, so ist nicht Abbrechen (uccheda) und auch nicht Ewig(keit) (śāśvata). Wenn ohne karma Vergeltung ist, dann ist Abbrechen (und) Ewig(keit).

Was Grund und Bedingung der Belohnung der guten Taten genannt wird:

> Was gutes karma[1] erreichen kann, das sind die zehn reinen karma-Wege. Der zwei Welten fünffache Lust (kāma) (und) Freude (sukha): das eben ist Belohnung von reinem karma. (XVII. 11.)

„Rein" (śukla) heißt gut und klar, Erreichen der Ursachen und Bedingungen (hetu-pratyaya) des Segens und der Tugend. Durch diese zehn reinen karma-Wege entsteht (1) Nicht-töten (prāṇātipātād-virati), (2) Nicht-stehlen (adattādānād-virati), (3) Nicht-neigen-zu-Ausschweifungen (kāma-mithyācārād-virati), (4) Nicht-lügen (mṛṣāvādāt-prativirati), (5) Nicht-unfreundlich-reden (pāruṣyāt-prativirati), (6) Nicht-gehässig-sein (paiśunyāt-prativirati), (7) Nicht-zweizüngig-reden (sambhinna-pralāpāt-prativirati), (8) Nicht-neidisch-sein (abhidhyāyāḥ-prativirati), (9) Nicht-zornig-sein (vyāpādāt-prativirati), (10) Nicht-zu-Ansichten-neigen (mithyādṛsteḥ-prativirati).[2] Dies heißt Tugend. Durch Körper, Mund Denken (manas) erzeugt (man) die Vergeltung: (man) erreicht in der jetzigen Welt Ruhm (und) Glück; in der späteren Welt, unter Göttern (deva) (und) Menschen (manuṣya) an edlem Platz geboren zu werden. Obwohl Geben (dāna), Verehrung usw. mit verschiedenem Segen (und) Tugend sind, lehrt er dann zusammenfassend in zehn guten Wegen (kuśala-mūla-patha).

Antwort:

> Wenn man wie ihr unterscheidet, dann sind der Fehler äußerst viele. Deshalb ist, was ihr lehrt, in der Bedeutung eben nicht richtig. (XVII. 12.)

Wenn ihr, wegen Zusammenhangs von karma (und) Ver-

---

[1] TE.: „Was Gutes (und) Tugend erreichen kann".
[2] Vgl. Mahāvyutpatti 92.

geltung das Samenkorn als Beispiel nehmt, so sind der Fehler außerordentlich viele. Nur werden sie hier nicht ausführlich gelehrt. Ihr lehrt das Samenkorn als Beispiel. Dieses Beispiel ist nicht richtig. Weshalb? Das Samenkorn ist mit Berührung (sparśa), mit Form (ākāra); zu sehen ist der Zusammenhang (santāna). Ich überlege: (Wenn) diese Sache schon (ist), so (darf man) dennoch jene Ausdrucksweise nicht annehmen. Um so mehr ist Gedanke (citta) und Tat (karma) ohne Berührung und ohne Form nicht sichtbar (mit) Entstehen (und) Vergehen, nicht (mit) Verharren. (Ihr) meint durch Zusammenhang (santāna): diese Sache ist nicht richtig. Ferner: Durch Samenkorn ist Zusammenhang von Stengel usw.: dann ist entweder des schon Vergangenen Zusammenhang oder des (noch) Nicht-vergangenen Zusammenhang. Wenn das Samenkorn (schon) vernichtet zusammenhängt, dann ist (es) grundlos. Wenn das Samenkorn nicht vernichtet ist (und) trotzdem zusammenhängt, dann entstehen durch dieses Samenkorn ewig (alle) Samenkörner. Wenn so, dann erzeugt eben ein Samenkorn (in) aller Welt Samen. Diese Sache ist nicht richtig. Deshalb ist auch Zusammenhang der karma-Vergeltung eben nicht richtig.

Frage:

> Jetzt werde ich ferner nochmals die richtige Bedeutung der karma-Vergeltung lehren, was die Weisen, die buddhas, die pratyeka-buddhas, verkünden (und) rühmen. (XVII. 13.)

Sie sagen:

> Ein unverlierbarer dharma wie ein (Schuld-)Schein (ist) karma, wie Geld oder Güter schulden — dieses ist von Natur aus nicht aufgezeichnet; unterschieden werden vier Arten. (XVII. 14.)
>
> In Sehens-Wahrheit (darśana-satya) sind sie nicht abgeschnitten, nur in Ausübens(-Wahrheit) (bhāvanā-satya) sind sie abgeschnitten; durch dieses sind (als) unverlierbare dharmas die Taten (karma) mit Vergeltung. (XVII. 15.)
>
> Wenn es (in) darśana-satya abgeschnitten wird, dann kommt karma bis zur Ähnlichkeit (mit karma). Erreicht (man) dann Widerlegung von karma, so ist das fehlerhaft. (XVII. 16.)

> Alle saṃskāra-karma, wesensähnlich (oder) wesensunähnlich, nehmen (in) einem dhātu ursprünglich Körper an: dann erreicht man der Vergeltung einziges Entstehen. (XVII. 17.)
>
> So empfängt karma von zwei Arten in der gegenwärtigen Welt Vergeltung; einige sagen: (sie) haben (schon) Vergeltung empfangen, doch karma ist noch übrig wie früher. (XVII. 18.)
>
> Entweder ist die Frucht schon gereift (und dann) vergeht sie, oder sie ist schon vernichtet und vergeht. In diesem unterscheidet man „mit-Ausfluß“ (āsrava) und „ohne-Ausfluß“ (anāsrava). (XVII. 19.)

Nicht verlierbarer dharma, wird (man) erkennen, ist wie ein Schein, karma wie Güter empfangen. Diese unverlierbaren dharmas (sind) (1) kāma-dhātu-gehörig, (2) rūpa-dhātu-gehörig, (3) arūpa-dhātu-gehörig, (4) nicht-gehörig. Wenn man zwischen Gutem, Nicht-Gutem und Gleichgültigem unterscheidet, sind sie nur gleichgültig. Dieser gleichgültigen (sc. dharmas) Bedeutung ist im abhidharma ausführlich gelehrt. Was in darśana-satya nicht abbricht, kommt durch eine Frucht bis zu einer Frucht[1]; hier in bhāvanā sind sie abgeschnitten. Dadurch entsteht aus den Taten (karma) wegen Unverlierbarkeit Frucht. Wenn durch darśana-satya abgeschnitten wird, erreicht karma Wesensähnliches, dann erhält man den Fehler des karma-Abbrechens. Diese Sache ist im abhidharma ausführlich gelehrt. Ferner unverlierbarer dharma: in einem dhātu (Element) sind die Taten (karma) wesensähnlich oder nicht-wesensähnlich. Zur Zeit der ursprünglichen Körperannahme ist Vergeltung allein (d. h. isoliert) entstanden. Im gegenwärtig vorhandenen Körper geht durch karma nochmals karma hervor. Dieses karma ist zweifach, der Schwere entsprechend nimmt es Vergeltung an. Oder man sagt: dieses karma dürfte nach Empfang von Vergeltung existieren, weil es nicht in jedem Augenblick vergeht. Entweder gradweise ist die Frucht vergangen, oder nach dem Tode ist sie vergangen. Bei dem zum Strome Gelangten (śrota-āpanna) ist gradweise die Frucht vergangen, bei gewöhnlichen Leuten und arhants ist sie aber

---

[1] Die vier ārya-phalāni sind srota-āpanna, sakṛd-āgāmin, anāgamin, arhant.

nach dem Tode vergangen. Hierin unterschieden (sind sie) mit āsrava oder ohne āsrava. Durch śrota-āpanna usw. würden alle Weisen mit āsrava und ohne āsrava unterschieden.

Antwort: Diese ganze Sache ist nicht ohne uccheda- (und) śāśvata-Fehler. Deshalb auch sollte man sie nicht annehmen.

Frage: Wenn so, dann ist nicht karma-Vergeltung.

Antwort:

> Obwohl leer auch, nicht abgebrochen (uccheda), obwohl seiend, doch[1] nicht ewig (śāśvata): karma-Vergeltung ist unverlierbar, das heißt der Buddhas Lehre. (XVII. 20.)

Was in diesem śāstra gelehrt wird, dessen Bedeutung ist ohne Abbrechen (uccheda) (und) ewig (śāśvata). Weshalb? karma ist vollständig leer, still-erloschen-vereigenschaftet. (Wenn sein) Eigensein (svabhāva) ohne Sein ist, welcher dharma ist abzuschneiden, welcher dharma ist verlierbar? Weil durch Verkehrtheit bedingt, ist Wandern im saṃsāra auch nicht ewig. Weshalb? Wenn dharmas durch Irrtum entstanden sind, dann sind sie illusorisch, nicht tatsächlich; weil nicht tatsächlich, nicht ewig. Ferner: da Gier und Haften (ihn) verwirren, erkennt (er) nicht die tatsächliche Beschaffenheit. Deshalb sagt er: karma ist unverlierbar. Das ist es, was Buddha lehrt. Ferner:

> Die karmas entstehen ursprünglich nicht, weil sie nicht mit wahrhaftigem Sein sind. Die karmas auch vergehen nicht, weil sie nicht entstehen. (XVII. 21.)
>
> Wenn karma mit Eigensein ist, dann heißt es ewig, nicht gewirkt auch heißt dann karma, (denn) das Ewige ist eben nicht zu wirken. (XVII. 22.)
>
> Wenn es nicht-gewirktes karma gibt, so wäre das nicht-gewirkte trotzdem Sünde. Den reinen Wandel nicht abgeschnitten (habend), hätte man doch die Mängel des Unreinen. (XVII. 23.)
>
> Dies dann widerspricht aller weltlichen Ausdrucksweise. Gutwirken und böswirken werden auch nicht unterschieden. (XVII. 24.)
>
> Wenn man sagt: „karma ist absolut bestimmt, so

---

[1] TE.: „auch".

hat es doch selbst eigenes Wesen“, so würde man, Vergeltung empfangen habend, (sie) dennoch nochmals empfangen. (XVII. 25.)

Wenn die weltlichen karmas aus Qualen (kleśa) hervorgehen, so sind diese kleśas nicht tatsächlich: wie wird karma tatsächlich sein? (XVII. 26.)

Im höchsten Sinne entstehen die Taten (karma) nicht. Weshalb? Weil sie nicht mit Eigensein sind. Infolge des Nichtentstehens vergehen sie eben nicht. Nicht, weil sie ewig sind, vergehen sie nicht. Wenn nicht so, so würden die karmas ihrem Wesen (svabhāva) nach wahrhaftig seiend sein. Wenn die karmas ihrem Wesen nach absolut wahr sind, dann sind sie ewig. Wenn ewig, dann sind das nicht-gewirkte karmas. Weshalb? Weil ewige dharmas nicht zu wirken sind. Ferner: Wenn nichtgewirktes karma ist, dann tut jener Mensch Böses, (und) dieser Mensch empfängt die Vergeltung. Und jener Mensch bricht (reinen Wandel) ab, aber dieser Mensch ist böse, dann (ist) Widerspruch mit der gewöhnlichen Anschauung (loka-vyavahāra-ḍharma). Wenn vorher Winter ist, würde man nicht denken: es hat die Bedeutung des Frühlings. Frühling: dann würde man nicht denken an die Bedeutung des Sommers. Solche Fehler liegen vor.

Ferner: (Zwischen) Gutestuendem und Bösestuendem ist dann kein Unterschied. Wohltätigkeit (dāna), Gebote-beachten (śīla) u. dgl. karmas hervorbringen heißt gut-wirken. Mord, Raub u. dgl. karmas hervorbringen heißt böse-wirken. Wenn man (sie) nicht wirkt, ist dennoch karma, dann ist nicht Unterscheidung.

Ferner: Wenn dieses karma wahrhaftig eigenes Wesen hat, dann, zu einer Zeit Vergeltung empfangen habend, würde man ferner nochmals empfangen. Deshalb lehrt ihr: weil Vergeltung unverlierbar ist, sind solche Fehler.

Ferner: Wenn karma aus Qualen (kleśa) hervorgeht, sind diese kleśas nicht absolut wahr, nur durch Erinnerung (und) Unterscheidung sind sie. Wenn die kleśas nicht tatsächlich sind, wie ist karma tatsächlich? Weshalb? Weil abhängig von Nicht-Eigensein (asvabhāva), ist auch karma nicht-selbst-seiend.

Frage: Wenn die kleśas und karma nicht-selbst-seiend und nicht-tatsächlich sind, wäre der jetzt vorhanden seiende Vergeltungs-Körper tatsächlich?

Antwort:

> Qualen (kleśa) und Tat (karma): diese werden als des Körpers Bedingungen gelehrt; kleśas und karmas sind leer, um so mehr der Körper. (XVII. 27.)

Die Weisen lehren: kleśas und karmas sind des Körpers Bedingungen. In diesem kann Verlangen (tṛṣṇā) zur (Wieder-) Geburt gedeihen.[1] karma[2] kann bei Hohen, Mittleren, Niederen Vergeltung für Schönes und Häßliches, Edles und Gemeines usw. bewirken. Jetzt sind die kleśas und karmas, (obwohl) verschiedentlich eifrig gesucht, nicht wahrhaftig seiend, um so mehr: sind die Körper wahrhaftig? Weil die Folge (Frucht) den Bedingungen entsprechend ist.

Frage: Obwohl ihr auf verschiedene Weise karma und Vergeltung widerlegt, so ist doch im sūtra der karma-Verursacher gelehrt. Da der karma-Verursacher ist, ist Vergeltung. Wie gelehrt wird:

> Durch Nichtwissen (avidyā) bedeckt, durch Verlangensbande gebunden, ist dennoch der ursprüngliche Täter nicht verschieden, auch nicht einer.[3] (XVII. 28.)

Im Nicht-Anfang-sūtra[4] wird gelehrt: Die lebenden Wesen (sattva), durch Nichtwissen bedeckt, durch Verlangens (tṛṣṇā)-bande gebunden, kommen und gehen im anfangslosen saṃsāra (und) empfangen verschiedenartiges Leid (und) Freude. Die jetzt Empfangenden sind mit den früher Wirkenden nicht dieselben, auch nicht verschieden.

Wenn es ebenderselbe ist, als Mensch Böses tut und eines Rindes Gestalt erhält, dann wird der Mensch nicht zum Rind, das Rind wird nicht Mensch. Wenn verschieden, dann ist Vergeltung ohne Beachtung des karma, (und) Fallen in Abbrechen (uccheda) (und) Vergehen (nirodha).[5] Deshalb ist der Empfänger nicht im früheren Täter, auch ist er nicht verschieden.

Antwort:

> karma ist nicht durch Bedingungen (pratyaya) ent-

---

[1] KE.: „In diesem kann Verlangen entstehen".

[2] KE.: „Haften an karma".

[3] TE.: „nicht eben der, auch nicht ein andrer".

[4] Vgl. Saṃyutta-nikya, chin. Übers., TE. XIII. 2. 56b.

[5] Nach KE.

standen, (auch) nicht durch Nichtbedingungen (apratyaya) entstanden. Deshalb gibt es eben keinen, der karma hervorbringen kann. (XVII. 29.)

Nicht ist karma, nicht ist Täter; was heißt: „karma erzeugt Frucht"? Wenn diese Frucht nicht ist, wer ist Fruchtempfänger? (XVII. 30.)

Wenn nicht karma ist, nicht karma-Wirkender ist, wie ist durch karma Entstehen der Vergeltung? Wenn Vergeltung nicht ist, wie ist ein Empfänger von Vergeltung? karma ist dreifach; der als in den fünf skandhas befindliche irrtümlich (d. i. konventionell) bezeichnete Mensch: der ist Täter; das an gutem und bösem Ort entstandene Tun heißt „Vergeltung". Wenn schon der Veranlasser von karma nicht ist, um so mehr ist karma (nicht), Vergeltung und der Vergeltung-Empfangende.

Frage: Obwohl ihr verschiedentlich karma, Vergeltung und den Veranlasser von karma widerlegt, tun dennoch jetzt, wie unmittelbar gesehen, die lebenden Wesen (sattva) karma (und) empfangen Vergeltung. Wie ist diese Sache?

Antwort:

Wie der Erhabene (bhagavān) durch übernatürliche Kräfte einen gezauberten Menschen bewirkt, so zaubert der gezauberte Mensch ferner einen scheinbaren Menschen. (XVII. 31.)

Dem ursprünglich gezauberten Menschen entspricht der Täter, das von dem gezauberten Menschen Getane entspricht karma. (XVII. 32.)

Die Qualen (kleśa) und karma, der Täter und Vergeltung, alles ausnahmslos ist wie Schein und Traum, wie Flamme, auch wie Echo. (XVII. 33.)

Wie Buddha durch übernatürliche Kraft (ṛddhi) einen gezauberten Menschen bewirkt, (und) dieser gezauberte Mensch ferner einen Zaubermenschen bewirkt. Wie der Zaubermensch nicht in tatsächlichem Sinne ist, sondern nur mit dem Auge zu sehen. Und der Zaubermensch lehrt mit Mund-karma den dharma, (mit) Körper-karma erweist er Wohltaten usw.; (so ist), obwohl dieses karma nicht tatsächlich ist, es doch zu sehen. So wäre auch ein mit saṃsāra-Körper Handelnder (Wirkender) und karma zu erkennen. „kleśas" heißt: die drei Gifte; unterschieden werden

98 dhūtas[1], neun Fesseln (grantha), zehn Banden (bandhana), sechs Flecken (mala) usw.: unermeßlich (sind) alle diese kleśas. karma heißt Körper-, Mund-, Gedanken-karma. (In) jetziger Welt (und) späterer Welt wird Gutes, Nicht-Gutes, Gleichgültiges unterschieden; Leid-Vergeltung, Freude-Vergeltung, nicht-Leid-(und)-nicht-Freude-Vergeltung, unmittelbares Vergeltungs-karma, Entstehens-Vergeltungs-karma, später-Vergeltungs-karma. Solche unermeßlichen Täter heißen fähig, alle kleśas (und) karmas hervorzubringen und können Vergeltung empfangen. Vergeltung heißt: durch gutes (und) böses karma gleichgültige fünf skandhas hervorbringen. Solche karmas sind ausnahmslos leer, nicht selbstseiend, wie ein Trug, wie Traum, wie Echo, wie Flamme.

[1] Vgl. Nanjio Nr. 1636, TE. XXXVII. 3. 224b; Nanjio Nr. 1278, TE. XXIV. 1. 6b. (Über den letzteren Text vgl. Takakusu JPTS. 1905 p. 131.)

Achtzehnter Abschnitt.

Die Objekte.

Frage: Wenn die Objekte (dharma) ausschließlich (und) völlig leer sind, ohne Entstehen, ohne Vergehen, (und) das der dharmas tatsächliche Beschaffenheit heißt, wie ist Eintreten (d. h. in den Pfad der Lehre)?

Antwort: Durch Vernichten von Haften an Ich (ātmen) und Mein (ātmīya) erlangt man: alle dharmas sind leer. anātman-Kenntnis heißt Eintreten.

Frage: Wie kann man die dharmas als Nicht-Ich (anātman) erkennen?

Antwort:

> Wenn das Ich (ātman) die fünf skandhas ist, dann entsteht und vergeht ātman. Wenn ātman verschieden von den fünf skandhas ist, dann ist er ohne die Eigenschaft der fünf skandhas. (XVIII. 1.)
>
> Wenn das Ich (ātman) nicht ist, wie erreicht man Mein (ātmīya)? Weil ātman (und) ātmīya vernichtet sind, heißt es: anātman-Kenntnis erreichen. (XVIII. 2.)
>
> Wer anātman-Kenntnis erlangt, der heißt tatsächlich einsichtig. Der anātman-Kenntnis Erreichende, der Mann ist ein seltener. (XVIII. 3.)
>
> Wenn (eig. „da") (die Vorstellungen) „innen (und) außen", „ich (und) mein" völlig vernichtet (und) nicht sind, dann sind die upādānas vernichtet, das Vernichten der upādānas ist dann Vernichten des Körpers. (XVIII. 4.)
>
> Da Taten (karma) (und) Qualen (kleśa) vernichtet sind, heißt es Erlösung. Da karma (und) kleśas nicht tatsächlich sind, ist Eintreten leer, dann vergeht das Gerede (prapañca). (XVIII. 5.)
>
> Die Buddhas lehren teils Ich (ātman), teils lehren

sie Nicht-Ich (anātman). Die dharmas sind in ihrer tatsächlichen Beschaffenheit nicht ātman, nicht anātman. (XVIII. 6.)

Der dharmas tatsächliche Beschaffenheit ist Vernichtung von Verstandes-Wirkung (citta-saṃskāra) (und) von Sprache (und) Wort; nicht entstanden, auch nicht vergangen, still-erloschen wie nirvāṇa. (XVIII. 7.)

Alles ist tatsächlich, ist nicht-tatsächlich, (ist nicht) tatsächlich-(und-)nicht-tatsächlich, (ist nicht) weder-tatsächlich-noch-nicht-tatsächlich: das heißt der Buddhas Lehre (dharma). (XVIII. 8.)

(An sich) selbst erkannt, nicht abhängig von anderem, still-vergangen, nicht entfaltet (prapañcita), nicht verschieden, nicht getrennt: das eben heißt tatsächliche Beschaffenheit (lakṣaṇa). (XVIII. 9.)

Wenn ein dharma durch Bedingungen (pratyaya) entsteht, so ist er nicht identisch (mit), nicht verschieden (von) dem Grunde (hetu). Deshalb heißt (ihre) tatsächliche Beschaffenheit: nicht abgeschnitten, auch nicht ewig. (XVIII. 10.)

Nicht eines, auch nicht verschieden, nicht ewig, auch nicht abgeschnitten: das heißt der von den Erhabenen gelehrte Ambrosia-Geschmack (amṛta-rasa). (XVIII. 11.)

Wenn Buddhas nicht in die Welt hinausgehen, die Buddha-Lehre (dharma) vernichtet und erschöpft ist, entsteht der Einzelerleuchteten (pratyeka-buddha) Kenntnis, durch Entfernung getrennt. (XVIII. 12.)

Es sind Leute, die lehren: ātman könnte zweifach sein. Entweder die fünf skandhas das wäre ātman, oder ohne die fünf skandhas ist ātman. Wenn die fünf skandhas ātman sind, dann ist ātman mit Entstehen (und) Vergehen vereigenschaftet. Wie im śloka gelehrt wird: „Wenn ātman die fünf skandhas ist, dann ist er mit Entstehen (und) Vergehen vereigenschaftet." Weshalb? Weil (er), wenn er entstanden ist, vergeht. Da die Eigenschaft (lakṣaṇa) des Entstehens (und) Vergehens ist, sind die fünf skandhas nicht ewig. Wie die fünf skandhas nicht ewig (sind), so auch sind die zwei dharmas des Entstehens und Vergehens nicht ewig. Weshalb? Weil auch Entstehen (und) Vergehen, nachdem entstanden, zerstört und vernichtet sind, (sind sie) nicht

ewig. Wenn ātman eben die fünf skandhas ist, so wäre, da die fünf skandhas nicht ewig sind, ātman auch nicht ewig mit Entstehen und Vergehen vereigenschaftet. Nur ist diese Sache nicht richtig. Wenn ohne fünf skandhas ātman ist, dann ist ātman nicht mit den fünf skandhas vereigenschaftet, wie im śloka gelehrt wird: „Wenn ātman verschieden von den fünf skandhas, dann ist er nicht mit den fünf skandhas vereigenschaftet." Trotzdem ohne fünf skandhas wiederum sind die dharmas nicht. Wenn ohne fünf skandhas die dharmas sind, dann durch welche Eigenschaft, und welcher dharma ist? Wenn man sagt: „ātman ist wie Raum (ākāśa) ohne fünf skandhas, aber doch ist er", so ist das auch nicht richtig. Weshalb? In dem Abschnitt der Widerlegung der sechs dhātus[1] ist erklärt: „ākāśa ist nicht Sein, das heißt «ākāśa»."

Wenn (jemand) sagt: „Weil Glaube ist, ist ātman", so ist diese Sache nicht richtig. Weshalb? Glaube ist vierfach.[2] 1) Unmittelbar Gesehenes (dṛṣṭa) ist zu glauben; 2) das „anumāna» (Kennen durch Analogie) Genannte ist zu glauben; wie, wenn man Rauch sieht, man erkennt: es ist Feuer; 3) das „Beispielserklärung" (upamāna) genannte ist zu glauben; wie, wenn in einem Lande ohne Kupfermine, man mit dem Beispiel des Goldes erklärt und erkennt; 4) das „von Weisen gelehrte" (āptavacana) ist zu glauben; wie wenn gelehrt wird: es ist naraka (Hölle), es ist svarga (Himmel), es ist uttara-kuru (d. h. das Land der nördlichen kurus). Man sieht sie zwar nicht, aber man glaubt weiser Leute Rede. Deshalb erkennt man: dieser ātman ist in allem Glauben unerreichbar, weder im unmittelbar Gesehenen, noch in der Analogie. Weshalb? „Analogie" heißt: weil (man es) vorher gesehen hat, später in entsprechender Art erkennen. Wie wenn ein Mann vorher Feuer mit Rauch sieht und später nur Rauch sieht und (dann) erkennt: es ist Feuer. Die Bedeutung des ātman ist nicht richtig. Wer kann vorher ātman und der fünf skandhas Vereinigung sehen und später, wenn er die fünf skandhas sieht, erkennen: „Es ist ātman"? Wenn (einer) sagt: es ist dreifache Schlußfolgerung, 1) wie früher (pūrvavat), 2) wie übriges (śeṣavat), 3) wie allgemein gesehen (sāmānyato-dṛṣṭa): „pūrvavat" heißt: vorher

---

[1] 5. Abschnitt. [2] Vgl. hierzu Sāṅkhya-kārikā, 4 ff.

Feuer mit Rauch gesehen habend, jetzt Rauch sehend, erkennt man wie zuerst: es ist Feuer. „śeṣavat" heißt wie: (wenn man) Reis kocht, (und) ein Reiskorn gut gekocht ist, erkennt man: die übrigen alle zusammen sind gar. „sāmānyato-dṛṣṭa" heißt wie: mit dem Auge sieht man einen Mann durch dieses Gehen einen anderen erreichen, auch sieht man den gehen. So auch die Sonne, aus östlicher Richtung hervorkommend, erreicht westliche Richtung. Obwohl sie nicht (als) gehend gesehen wird, so erkennt man, weil bei Menschen die Eigenschaft des Gehens vorhanden ist: die Sonne auch geht. So würden auch Leid, Freude, Haß, Verlangen, Weisheit (prajñā), Erkennen usw. (dem) entsprechend sein. Wie (wenn man) Menschenvolk sieht, (man) erkennt: (sie sind) gewiß abhängig vom Herrscher. Diese Sache ist ausnahmslos nicht richtig. Weshalb? Gemeinsam (sāmānyato) vereigenschafteter Glauben: vorher sieht man einen Menschen mit Gehen vereinigt einen anderen Ort erreichen, später sieht man die Sonne andere Orte erreichen (und) erkennt deshalb: sie ist mit Gehen. (Aber) nicht sieht man vorher die fünf skandhas mit ātman vereinigt, und später, (wenn man) die fünf skandhas sieht, erkennt man: es ist ātman. Deshalb ist auch in dem sāmānyato-Erkennen ātman nicht. In dem, was weise Männer lehren (āpta-vacana), ist auch nicht ātman. Warum? Von weisen Männern wird gelehrt: alles ausnahmslos ist vorher mit den Augen gesehen (und) wird später gelehrt. Auch lehren die weisen Männer: da die übrigen Dinge zu glauben sind, (deshalb) wird man erkennen: (die) Lehre (von) der Hölle usw. auch ist zu glauben, aber ātman ist nicht so. Nicht ist einer, der vorher ātman sieht und ihn später lehrt. Deshalb in den vier Arten von Beweis, Glauben usw., gesucht ist ātman nicht erreichbar. Da der gesuchte ātman nicht zu erreichen ist, ist er nicht. Deshalb ist nicht ohne fünf skandhas getrennt ātman.

Ferner: Weil in dem Abschnitt der Widerlegung der Sinne (indriya)[1] Sehen, Seher, Sichtbares widerlegt sind, ist auch zugleich ātman widerlegt. Überdies mit dem Auge gesehene grobe dharmas sind schon nicht erreichbar, um so mehr trügerische Vorstellungen, wie es die des ātman ist. Deshalb erkennt man: es ist nicht ātman. Abhängig von ātman ist ātmīya (zum Selbst

[1] 3. Abschnitt.

gehörig). Wenn ātman nicht ist, dann ist nicht ātmīya. Da das Ausüben (und) Betreten des heiligen Pfades Veranlassung (hetupratyaya) der Vernichtung von ātman und ātmīya ist, erlangt (man) die wahrhaftige Kenntnis von Nicht-Ich (anātman) und Nicht-Mein (anātmīya). Auch anātman und anātmīya ist im höchsten Sinne nicht erreichbar. Nicht als ātman, nicht als zum ātman gehörig können wirklich die dharmas betrachtet werden. Gewöhnliche Leute können, da die Augen der Erkenntnis durch ātman und ātmīya bedeckt sind, die Wahrheit nicht sehen. Indessen (eig. „jetzt"), weil weise Männer ohne ātman und ātmīya sind, vergehen auch die Qualen (kleśa). Weil die kleśas vergehen, können sie die dharmas in ihrer tatsächlichen Beschaffenheit sehen. Da innen (und) außen, ātman (und) ātmīya vergangen sind, vergehen die upādānas. Da die upādānas vergehen, vergehen (auch)[1] die zahllosen späteren Leiber (d. h. Inkarnationen) ausnahmslos. Das heißt das restlose (anupadhiśeṣa) nirvāṇa lehren.

Frage: Wie ist mit Rest behaftetes nirvāṇa?

Antwort: Da die Qualen (kleśa) und Taten (karma) vergehen, heißt es: Denken (citta) erreicht Erlösung (mokṣa). Diese kleśas und karmas sind ausnahmslos durch Überlegung unterschieden entstanden. Nicht sind sie tatsächlich. Überlegungen und Unterscheidungen sind ausnahmslos durch Entfaltung (prapañca) entstanden. Wenn man die tatsächlichen Eigenschaften (lakṣaṇa) der dharmas erreicht (als) absolut leer, dann vergehen die Entfaltungen (prapañca). Das heißt: nirvāṇa mit Rest lehren. Tatsächliche Beschaffenheit ist so. Da die Buddhas durch Allwissenheit die sattvas durchschauen, lehren sie auf verschiedene Weise. Teils lehren sie: „Es ist ātman"; teils lehren sie: „ātman ist nicht." Wenn der Verstand (citta) noch nicht reif ist, so ist noch nicht Anteil am nirvāṇa; man erkennt nicht das Übel der Furcht. Dieser Leute wegen lehrt er: „Es ist ātman." Aber erreicht man den Pfad (und) erkennt man: „Alle dharmas sind leer", so sagt man nur scheinbar (d. h. konventionell): „Es ist ātman." Dieser Leute wegen lehrt er: „ātman ist nicht fehlerhaft." Auch ist Almosen geben (dāna), Vorschriften befolgen (śīla) u. dgl. Gutes (und) Tugend, und Fernhalten (und) Abscheu vor Leid und

[1] Zusatz von TE.

Schmerzen des saṃsāra, (ferner) Furcht vor der ewigen Vernichtung des nirvāṇa. Deshalb lehrt Buddha dieser Leute wegen: „Nicht ist ātman, die dharmas (sind) nur (durch) der Bedingungen (pratyaya) Zusammensein"; wann (sie) entstehen, entsteht Leer(heit), wann (sie) vergehen, vergeht Leer(heit). Deshalb lehrt (er): „Nicht ist ātman"; nur scheinbar (d. h. konventionell) nennt er es ātman. Aber der den Pfad Erreichende erkennt: nicht ist ātman; (aber) wegen des nicht Zerfallens, Abgeschnittenseins, Vergangenseins lehrt er: „anātman (oder „ātman ist nicht") ist kein Fehler." Deshalb ist im śloka gelehrt: „Die Buddhas lehren: «Es ist ātman», auch lehren sie: «Nicht ist ātman». Wenn in voller Wahrheit, lehren sie weder ātman noch anātman."

Frage: Wenn Nicht-Ich (anātman) die Wahrheit ist, und nur wegen der weltlichen Ausdrucksweise (loka-vyavahāra) gelehrt wird: „Es ist Ich (ātman)", welcher Fehler ist dann?

Antwort: Durch Widerlegen des ātman(-dharma) ist anātman. ātman in wahrhaftigem Sinne ist nicht zu erreichen, um so mehr (nicht) anātman. Wenn in wahrhaftigem Sinne anātman ist, dann ist Abgeschnitten-sein (uccheda), Erzeugen von Begierde (und) Haften, wie in der Prajñā-pāramitā gelehrt wird: „Bodhisattva, «Es ist ātman», ist nicht richtig" (eig. „geht nicht"), „und auch «Es ist nicht ātman» ist nicht richtig."

Frage: Wenn (man) nicht lehrt: ātman (und) anātman, leer (und) nicht-leer, was lehrt (dann) der Buddha-dharma?

Antwort: Buddha lehrt: Der dharmas tatsächliche Beschaffenheit hat in ihrem wahren Wesen keinen Weg des Ausdrucks (und) des Wortes. Es vernichtet alle Verstandes-Wirkung (citta-saṃskāra). Denken (citta) entsteht bedingt durch Annehmen (upādāna) von Eigenschaften (lakṣaṇa). Durch Vergeltung von karma einer früheren Zeit (d. h. Lebens) ist es. Nicht kann man tatsächlich alle dharmas sehen. Deshalb lehrt er: „Vernichtung von Verstandes-Wirkung."

Frage: Wenn gewöhnlicher Leute Verstand (citta) nicht das Tatsächliche sehen kann, so würde doch der weisen Männer Verstand das Tatsächliche sehen können. Weshalb lehrt er: „Alle Verstandes-Wirkung (citta-saṃskāra) vergeht"?

Antwort: Der dharmas tatsächliche Beschaffenheit ist eben nirvāṇa. nirvāṇa heißt Vergehen (nirodha). Weil dieses Vergehen auch zum nirvāṇa vorwärts geht, deshalb auch heißt es nir-

vāṇa. Wenn dieses citta tatsächlich ist, wie kann man dann Leer(heit) und die anderen (sc. animitta, apraṇihita) Erlösungstore anwenden (brauchen)? Weshalb ist unter (allen) dhyānas nirodhasamāpatti[1] das höchste? Auch kommt (es) endlich zum restlosen nirvāna. Deshalb wird man erkennen: Alles citta-saṃskāra ausnahmslos ist trügerisch (illusorisch); weil illusorisch, muß es vergehen. Die tatsächliche Beschaffenheit der dharmas schreitet über alle gedanklichen Zustände (caitasika dharma) hinaus, ohne Vergehen, still-vergangen-vereigenschaftet wie nirvāṇa.

Frage: Im sūtra wird gelehrt: Die dharmas erreichen (eig. „kommen zu") [vorher] Eigenschaft des Still-vergangenen, das [ist] eben nirvāṇa. Weshalb sagt ihr: „wie nirvāṇa"?

Antwort: An den dharmas Haftende unterscheiden: Die dharmas sind zweifach; teils weltlich (laukika), teils nirvāṇa. Er (sc. Buddha) lehrt: „nirvāṇa ist still-vergangen"; nicht lehrt er: „Die weltlichen (dharmas) sind still-vergangen." In diesem sūtra lehrt er: „Aller dharmas Wesen (svabhāva) ist leer, still-vergangen-vereigenschaftet." Weil der an den dharmas Haftende nicht versteht, führt er das nirvāṇa als Beispiel an. Wie ihr lehrt, ist des nirvāṇa Beschaffenheit (lakṣaṇa) leer, ohne Eigenschaft (lakṣaṇa), völlig erloschen, ohne Entfaltung (prapañca). Alle weltlichen dharmas sind auch so.

Frage: Wenn Buddha nicht lehrt: „ātman (und) anātman (als) citta-saṃskāra (Verstandes-Wirkung) vergehen (und) sind auf dem Weg der Sprache und der Rede abgeschnitten", wie läßt er die Menschen die tatsächliche Beschaffenheit (lakṣaṇa) der dharmas erkennen?

Antwort: Die Buddhas (haben) unermeßlicher Hilfsmittel Kraft. Die dharmas haben nicht absolut wahre Eigenschaft. Um Lebewesen (sattva) zu retten, lehren sie teils: „Alles ist tatsächlich", teils lehren sie: „Alles ist nicht tatsächlich", teils lehren sie: „Alles ist tatsächlich-und-nicht-tatsächlich", teils lehren sie: „Alles ist nicht tatsächlich und nicht nicht-tatsächlich". Alles ist tatsächlich: (wenn) die tatsächliche Beschaffenheit der dharmas eifrig gesucht wird, so tritt alles ein in den höchsten Sinn als mit einer Eigenschaft behaftet, nämlich Eigenschaftslosigkeit. Wie Gewässer, verschieden aussehend (nānārūpa), verschieden schmeckend, in das große Meer eintreten, dann ein Aussehen (und) einen Ge-

[1] Mahāvyutpatti 104. 66.

schmack annehmen: alle (sind) nicht tatsächlich; so die dharmas, noch nicht eintretend in ihre tatsächliche Beschaffenheit, jeder einzeln untersucht, sind alle ausnahmslos nicht tatsächlich, nur durch der Bedingungen (pratyaya) Vereinigung sind (sie). Alle sind tatsächlich-und-nicht-tatsächlich. Lebende Wesen (sattva) sind (von) drei Arten: es sind hoch, in der Mitte, und tief (stehende). Die hohen betrachten der dharmas Beschaffenheit als weder tatsächlich noch nicht-tatsächlich; die mittleren betrachten der dharmas Beschaffenheit (so): alles ist tatsächlich, alles ist nicht-tatsächlich; die unteren, mit oberflächlicher Verstandeskraft, betrachten der dharmas Beschaffenheit teils als tatsächlich, teils als nicht-tatsächlich, (und) betrachten des nirvāṇa nicht-gewirkten (asaṃskṛta) dharma, weil er nicht schwindet, deshalb als tatsächlich; betrachten des saṃsāra gewirkten (saṃskṛta) dharma, weil er illusorisch, deshalb als nicht-tatsächlich. Der, (welcher) „Weder tatsächlich noch nicht-tatsächlich" (sagt), weil er „tatsächlich" (und) „nicht-tatsächlich" bestreitet (eig. „widerlegt"), lehrt: „weder tatsächlich noch nicht-tatsächlich."

Frage: Buddha lehrt an anderer Stelle: „Getrennt von weder Sein noch Nichtsein." Was wird hierin durch den Satz: „Weder Sein noch Nichtsein" von Buddha gelehrt?

Antwort: Weil an anderem Ort die vier Arten des Haftens an Begierde widerlegt sind, lehrt er (es); aber hierin sind die vier Sätze nicht entfaltet (prapañcita). Hört man Buddhas Lehre, dann erreicht man den Pfad. Deshalb lehrt er: „Weder tatsächlich noch nicht-tatsächlich."

Frage: Man erkennt, Buddha lehrt abhängig von diesen vier Sätzen und erreicht der dharmas tatsächliche Beschaffenheit (lakṣaṇa). Durch welche Eigenschaft ist sie zu erkennen? Und wie ist tatsächliche Beschaffenheit (lakṣaṇa)?

Antwort: Wenn (es) vermag, anderem nicht zu folgen, (ist es): „nicht abhängig von anderem" (aparapratyaya). Obwohl der Häretiker (eig. „außerhalb Gehende") Wunderkraft (ṛddhibala) zeigt und lehrt: „Das ist der Pfad, und das ist nicht der Pfad", und selbst seinem Geist vertraut, so folgt man (ihm) doch nicht; bis zum Verwandlungsleib (pariṇāma-kāya), obwohl er Nicht-Buddha nicht kennt (?). Da gut (die) tatsächliche Beschaffenheit verstanden ist, ist sein Geist (citta) nicht zu biegen. Weil hierin nicht dharma zu ergreifen (oder) zu verlassen ist,

deshalb heißt (es) „still-vergangen-vereigenschaftet". Weil still-vergangen-vereigenschaftet, ist nicht Entfaltung (prapañca) (und) Entfaltetes (prapañcita). Entfaltung (prapañca) ist zweifach; das eine ist Verlangens-Entfaltung (tṛṣṇā-prapañca), das andere ist Sehens-Entfaltung (darśana-prapañca). Hierin sind nicht diese zwei Entfaltungen. Da die zwei Entfaltungen nicht sind, ist nicht Überlegung (und) Unterscheidung, nicht ist Unterscheiden verschiedener Eigenschaften (lakṣaṇa). Das heißt tatsächliches Wesen (tathya-lakṣaṇa).

Frage: Wenn die dharmas völlig leer, dürften sie nicht (in) Abbrechen (uccheda) verfallen? Auch verfällt nicht-entstanden, nicht-vergangen in śāśvata (ewig)?

Antwort: Es ist nicht richtig. Früher wurde gelehrt: Tatsächliche Beschaffenheit ist ohne Entfaltung, citta (Vorstellung)-Beschaffenheit (ist) still-vergangen, Vernichten des Weges von Gespräch und Rede. Ihr seid jetzt mit Begierde, Haften und Annehmen behaftet, in den tatsächlichen dharmas seht ihr die Fehler des Abbrechens (uccheda) und Ewigen (śāśvata). Wer die tatsächliche Beschaffenheit erlangt, lehrt die dharmas als durch die Bedingungen (pratyaya) entstanden, nicht eben identisch mit dem Grund (hetu), auch nicht verschieden von dem Grund. Deshalb nicht abgeschnitten, nicht ewig. Wenn die Folge verschieden von der Ursache, dann ist Abschneiden (uccheda), wenn nicht verschieden von der Ursache, dann ist Ewig(keit) (śāśvata).

Frage: Wenn so verstanden, ist welcher Vorteil?

Antwort: Wenn der den Pfad Schreitende diese Bedeutung durchaus kennen kann, dann ist in allen dharmas weder Eines (Identität) noch Verschiedenes, nicht abgeschnitten, nicht ewig. Wenn er so vermag, dann erreicht er Vernichtung aller Qualen (kleśa) und Entfaltung (prapañca), (und) erreicht ewig freud(volles) nirvāṇa. Deshalb lehrt er: die Buddhas, durch Ambrosia-Saft (amṛta-rasa), lehren und bekehren. Wie (man) in der Welt sagt: (wenn man) himmlischen Unsterblichkeitssaft (amṛta-rasa) erlangt, dann ist nicht Alter, Krankheit und Tod, nicht sind die Schmerzen und Leiden. Diese Lehre (dharma) der tatsächlichen Beschaffenheit ist der echte Unsterblichkeitssaft (amṛta-rasa). Buddha lehrt: Tatsächliche Beschaffenheit ist dreifach: wenn man der dharmas tatsächliche Beschaffenheit erreicht und alle kleśas vernichtet, so heißt das śrāvaka-dharma; wenn man großes

Mitleid (karuṇā) (und) unübertrefflichen Geist (anuttara citta) hervorbringt, so nennt man das mahāyāna; wenn Buddha nicht in die Welt hinausgeht, nicht Zeit des Buddha-dharma ist, (dann) erzeugen pratyeka-buddhas durch Entfernung (von der Welt) Einsicht. Wenn Buddha alle Wesen (sattva) errettet hat, tritt er in restloses nirvāṇa ein. (Wenn) die hinterlassene Lehre vergeht (und) schwindet, dann würden, wenn aus früherer Zeit (Welt) welche da sind, (diese) den Pfad erreichen, etwas (d. h. wenig) Grund und Bedingung (hetu-pratyaya) der Entfernung prüfen und allein eintreten in Berge und Wald; weit getrennt von Störung erlangen sie den Pfad: (die) heißen pratyeka-buddha.

Neunzehnter Abschnitt.

Die Zeit.

Frage: Es muß Zeit (kāla) sein, weil wechselseitig abhängig erreicht. Durch die Zeit des Vergangenen ist eben zukünftige (und) gegenwärtige Zeit; durch die gegenwärtige Zeit ist vergangene (und) zukünftige Zeit; durch die zukünftige Zeit ist vergangene (und) gegenwärtige Zeit. Oben, mitten, unten, Eines, Verschiedenes u. dgl. dharmas auch sind durch wechselseitige Abhängigkeit.

Antwort:

> Wenn durch die vergangene Zeit das Zukünftige (und) Gegenwärtige ist, so wären das Zukünftige und Gegenwärtige in vergangener Zeit. (XIX. 1.)

Wenn durch vergangene Zeit zukünftige (und) gegenwärtige Zeit ist, dann würde in der vergangenen Zeit zukünftige (und) gegenwärtige Zeit sein. Weshalb? Entsprechend (dem), durch welchen Ort ein dharma erreicht wird, würde dieser Ort der dharma sein. Wie durch Licht Helligkeit erreicht wird, (und) entsprechend dem Ort des Lichtes Helligkeit sein würde, so wird durch vergangene Zeit zukünftige (und) gegenwärtige Zeit erreicht. Dann würde in der vergangenen Zeit zukünftige (und) gegenwärtige Zeit sein. Wenn in der vergangenen Zeit zukünftige (und) gegenwärtige Zeit ist, dann heißen die drei Zeiten alle vergangene Zeit. Weshalb? Weil zukünftige (und) gegenwärtige Zeit sich in der vergangenen Zeit befinden. Wenn alle Zeiten insgesamt vergangen, dann sind nicht zukünftige (und) gegenwärtige Zeit, da die vergangene Zeit erschöpft ist. Wenn zukünftige (und) gegenwärtige Zeit nicht ist, würde auch vergangene Zeit nicht sein. Weshalb? Weil vergangene Zeit durch zukünftige (und) gegenwärtige Zeit ist, heißt sie vergangene Zeit. Wie durch vergangene Zeit zukünftige (und) gegenwärtige Zeit erreicht wird, so auch würde durch zukünftige (und) gegenwärtige Zeit die vergangene Zeit erreicht. Weil jetzt zukünftige (und) gegenwärtige Zeit nicht

ist, würde auch vergangene Zeit nicht sein. Deshalb ist früher gelehrt: durch vergangene Zeit wird zukünftige (und) gegenwärtige Zeit erreicht. Diese Sache ist nicht richtig. Wenn man sagt: in der vergangenen Zeit ist nicht zukünftige (und) gegenwärtige Zeit, aber durch die vergangene Zeit wird zukünftige (und) gegenwärtige Zeit erreicht, so ist diese Sache nicht richtig. Weshalb?

> Wenn in der vergangenen Zeit nicht zukünftige (und) gegenwärtige Zeit ist, wie sind zukünftige (und) gegenwärtige Zeit durch die vergangene? (XIX. 2.)

Wenn zukünftige (und) gegenwärtige Zeit nicht in der vergangenen Zeit befindlich sind, wie erreicht man dann durch vergangene Zeit zukünftige (und) gegenwärtige Zeit? Weshalb? Wenn die drei Zeiten jede besonders vereigenschaftet wären, so wären sie nicht wechselseitig abhängig erreicht. Wie Krug, Tuch u. dgl. Dinge jedes selbst besonders erreicht ist, nicht wechselseitig abhängig. Aber wenn nicht durch vergangene Zeit, dann werden zukünftige (und) gegenwärtige Zeit nicht erreicht. Nicht durch gegenwärtige Zeit: dann werden vergangene (und) zukünftige Zeit nicht erreicht. Nicht durch zukünftige Zeit: dann werden vergangene (und) gegenwärtige Zeit nicht erreicht. Ihr lehrtet früher: obwohl in vergangener Zeit nicht zukünftige (und) gegenwärtige Zeit ist, so wird doch durch vergangene Zeit zukünftige (und) gegenwärtige Zeit erreicht. Diese Sache ist nicht richtig.

Frage: Wenn nicht durch vergangene Zeit zukünftige (und) gegenwärtige Zeit erreicht wird, welcher Fehler ist dann?

Antwort:

> (Wenn) nicht durch vergangene Zeit, dann ist nicht zukünftige Zeit; auch ist nicht gegenwärtige Zeit; deshalb sind die zwei Zeiten nicht. (XIX. 3.)

(Wenn) nicht durch vergangene Zeit, dann wird zukünftige (und) gegenwärtige Zeit nicht erreicht. Weshalb? Wenn nicht durch vergangene Zeit gegenwärtige Zeit ist, an welchem Orte ist dann gegenwärtige Zeit? Zukünftige Zeit auch so: an welchem Orte ist zukünftige Zeit? Deshalb, (wenn) nicht durch vergangene Zeit, dann ist nicht zukünftige (und) gegenwärtige Zeit. So ist wegen wechselseitiger Abhängigkeit tatsächlich die Zeit nicht.

> Weil die Sache so ist, erkennt man dann die übrigen zwei Zeiten, oben, mitten, unten, Eines, Verschiedenes: derartige dharmas sind ausnahmslos nicht. (XIX. 4.)

Weil so die Sache ist, wird man erkennen: die übrigen, (nämlich) Zukunft (und) Gegenwart, können auch nicht sein. Ferner oben, mitten, unten, Eines, Verschiedenes u. dgl. dharmas auch sind ausnahmslos nicht.[1] Wie abhängig von oben mitten (und) unten ist; (wenn) ohne oben, dann ist nicht mitten und unten. Wenn ohne oben mitten (und) unten ist, dann wäre nicht wechselseitige Abhängigkeit. Weil abhängig von Einem, ist Verschiedenes; weil abhängig von Verschiedenem, ist Eines. Wenn Eines tatsächlich (wahrhaftig) ist, so würde es nicht abhängig von Verschiedenem sein. Wenn das Verschiedene tatsächlich ist, so würde es doch nicht abhängig von Einem sein. Solche dharmas auch würden so widerlegt.

Frage: Wie man wegen des Unterschiedes von Jahr, Monat, Tag, kurze Zeit (Sekunde) usw. erkennt, ist Zeit.

Antwort:

> Zeitdauer ist nicht erreichbar, Zeitverlauf auch kann nicht erreicht werden. Wenn Zeit nicht erreichbar ist, wie lehrt man Zeit-Merkmale (lakṣaṇa)? (XIX. 5.)
>
> Weil durch die Dinge die Zeit ist, wie ist ohne Dinge die Zeit? Dinge schon sind nicht seiend, um so mehr wird (nicht) Zeit sein. (XIX. 6.)

Die Zeit, wenn nicht stehend, wäre nicht zu erreichen; stehende Zeit ist aber nicht. Wenn Zeit nicht erreichbar ist, wie lehrt man Zeit-Merkmale (lakṣaṇa)? Wenn nicht Zeit-lakṣaṇas sind, dann ist nicht Zeit. Wegen des Entstehens der Dinge heißt es eben „Zeit". Wenn getrennt von den Dingen, dann ist nicht Zeit. Oben sind durch verschiedene Gründe die Dinge widerlegt — da sie nicht sind[2], wie ist Zeit?

---

[1] TE.: „würden ausnahmslos nicht sein".

[2] TE.: „da die Dinge nicht sind".

Zwanzigster Abschnitt.

Grund und Folge.

Frage: (In) der Gegenwart des Zusammenseins (sāmagrī) der Bedingungen (pratyaya) ist Entstehung der Folge (phala). (Deshalb)[1] wird (man) erkennen: die Folge (ist) durch das Zusammensein der Bedingungen.

Antwort:

> Wenn die Bedingungen sich vereinigen und Entstehen der Folge ist, so ist (sie) schon in der Vereinigung. Wie braucht man Entstehen durch Vereinigung? (XX. 1.)

Wenn man sagt: der Bedingungen (pratyaya) Zusammensein ist mit Entstehen der Folge, so ist die Folge schon im Zusammensein. Aber Entstehen durch Zusammensein: diese Sache ist nicht richtig. Weshalb? Wenn die Frucht vorher wirkliche Substanz ist, dann würde sie nicht durch Zusammensein entstehen.

Frage: Obwohl in der Bedingungen Zusammensein nicht Folge ist, so doch, (wenn) Folge durch Bedingungen entsteht, ist welcher Fehler?

Antwort:

> Wenn in der Bedingungen Zusammensein nicht die Folge ist, wie entsteht denn die Folge durch der Bedingungen Zusammensein? (XX. 2.)

Entweder entsteht durch der Bedingungen Zusammensein die Folge, oder im Zusammensein ist nicht die Folge, sondern sie entsteht durch das Zusammensein. Diese Sache ist nicht richtig. Weshalb? Wenn die Dinge nicht mit Eigensein (svabhāva) sind, entstehen die Dinge niemals. Ferner:

> Wenn in der Bedingungen Zusammensein die Frucht ist, so würde sie im Zusammensein sein, aber tatsächlich ist sie nicht zu erreichen. (XX. 3.)

[1] Zusatz von TE.

Wenn in der Bedingungen Zusammensein die Folge ist, (so wäre sie) entweder Erscheinung (rūpa), dann wäre sie mit dem Auge zu sehen, oder Nicht-Erscheinung (arūpa), dann wäre sie durch Denken zu erkennen. Aber tatsächlich ist im Zusammensein Frucht nicht zu erreichen. Deshalb „Im Zusammensein ist Folge": diese Sache ist nicht richtig. Ferner:

> Wenn in der Bedingungen Zusammensein nicht die Folge ist, dann sind die Bedingungen [mit] Nicht-Bedingungen gleich. (XX. 4.)

Wenn in der Bedingungen Zusammensein nicht die Folge ist, dann sind eben die Bedingungen gleich den Nicht-Bedingungen. Wie Milch, (als) Bedingung der Sauermilch (dadhi); wenn in der Milch nicht Sauermilch ist, im Wasser auch ist nicht Sauermilch. Wenn in der Milch nicht Sauermilch ist, dann (ist sie) dem Wasser gleich, (und) nicht würde man sagen: nur aus Milch geht sie hervor. Deshalb: „In der Bedingungen Zusammensein ist nicht die Folge": diese Sache ist nicht richtig.

Frage: Grund bewirkt Folge; (Grund), nachdem er (als) Grund gewirkt hat, vergeht, aber es ist Entstehen von Folge des Grundes. Nicht ist solcher Fehler.[1]

Antwort:

> Wenn der Grund den Grund zur Folge abgibt, aber nach Wirken (als) Grund vergeht, so ist dieser Grund mit zwei Substanzen: die eine gibt ab, die andere dann vergeht. (XX. 5.)

Wenn der Grund (an) die Folge abgibt und nach dem Wirken (als) Grund vergeht, dann ist der Grund mit zwei Substanzen: die eine heißt „abgebender Grund", die andere heißt „vergehender Grund". Diese Sache ist nicht richtig, weil ein dharma mit zwei Substanzen wäre. Deshalb: „Grund gibt Folge ab, und nachdem er Grund gewirkt hat, vergeht er", diese Sache ist nicht richtig.

Frage: Wenn man sagt: „Grund gibt nicht Folge ab, und nachdem er Grund bewirkt hat, vergeht er; auch ist Entstehen der Folge", welcher Fehler ist dann?

Antwort:

> Wenn Grund nicht Folge abgibt und (als) Grund

[1] KE.: „Entstehen ist nicht mit solchem Fehler".

> gewirkt habend vergeht, der Grund vergeht, aber Folge entsteht: dann ist diese Folge ohne Grund. (XX. 6.)

Wenn der Grund nicht Folge abgibt, (als) Grund gewirkt habend aber vergeht, dann der Grund vergangen ist, die Folge aber entsteht, dann ist diese Folge ohne Grund: diese Sache ist nicht richtig. Weshalb? Gegenwärtig gesehen sind alle Folgen nicht ohne Grund.[1] Deshalb, (wenn) ihr lehrt: „Grund gibt nicht Folge ab, Grund bewirkt habend aber vergeht er, auch ist Entstehen der Folge", (so) diese Sache ist nicht richtig.

Frage: (Wenn) zu der Zeit der Vereinigung der Bedingungen Folge entsteht, welcher Fehler ist (dann)?

Antwort:

> Wenn zur Zeit des Zusammenseins der Bedingungen doch die Folge entsteht, dann sind das Erzeugende und das zu Erzeugende zu einer Zeit alle beide. (XX. 7.)

Wenn zur Zeit des Zusammenseins der Bedingungen Folge entstehend ist, dann (sind) das Erzeugende und das zu Erzeugende zu einer Zeit alle beide. Nur ist diese Sache nicht so. Weshalb? Wie Vater (und) Sohn nicht erreicht werden (als) zu einer Zeit entstehend. Deshalb, (wenn) ihr lehrt: „Zur Zeit des Zusammenseins der Bedingungen ist Folge entstehend", (so) diese Sache ist nicht richtig.

Frage: Wenn vorher der Folge Entstehen ist, aber nachher Zusammensein der Bedingungen, welcher Fehler ist dann?

Antwort:

> Wenn vorher der Folge Entstehen ist, aber nachher der Bedingungen Zusammensein, dann (ist) diese ohne Bedingungen (und) heißt grundlose Folge. (XX. 8.)

Wenn die Bedingungen noch nicht vereinigt (sind), sondern vorher der Folge Entstehen ist, (so) ist diese Sache nicht richtig. Weil die Folge ohne Ursachen ist, so heißt sie grundlose Folge. Deshalb, (wenn) ihr lehrt: „Vor der Zeit des Zusammenseins der Bedingungen ist Folge entstanden", so ist diese Sache nicht richtig.

Frage: Grund vergeht, verändert (sich) (und) wirkt die Folge: welcher Fehler ist dann?

---

[1] TE.: „entstehen alle Folgen nicht ohne Grund".

Antwort:

> Wenn der Grund, verwandelt, zur Folge wird, dann erreicht der Grund die Folge. Dieser früher entstandene Grund, nachdem er entstanden, entsteht dennoch wiederum. (XX. 9.)

Grund (hetu) ist zweifach; der eine ist vorher entstanden, der andere entsteht zusammen. Wenn der Grund, vergangen, sich in Folge verwandelt, (so ist) Folge der früher entstandene Grund (und) würde wiederum entstehen.[1] Nur ist diese Sache nicht richtig. Weshalb? Ein schon entstandenes Ding würde nicht nochmals entstehen. Wenn man sagt: „Dieser Grund eben, verwandelt, wird Folge", so ist das auch nicht richtig. Weshalb? Entweder heißt eben dieses nicht „verwandelt", oder, (wenn) verwandelt, heißt es nicht „eben dieses".

Frage: Der Grund ist nicht vollständig vergangen, nur (sein) Name und (seine) Benennung ist vergangen, aber die Grund (hetu)-Substanz verwandelt heißt Folge, wie ein Lehmklumpen, verwandelt, Krug heißt, den Namen „Lehmklumpen" verliert und (eig. „aber") den Namen „Krug" erzeugt.[2]

Antwort: (Wenn) ein Lehmklumpen vorher vergangen ist und der Krug entsteht, heißt er nicht „verwandelt". Auch erzeugt die Substanz des Lehmklumpens nicht allein (einen) Krug. (Auch) Wasserkrüge u. dgl. gehen ausnahmslos aus Lehm hervor. Wenn Lehmklumpen nur ein Name ist, würde er sich nicht in einen Krug verwandeln. „Verwandeln" heißt wie: Milch verwandelt sich in Sauermilch. Deshalb, (wenn) ihr lehrt: „Obwohl der Name „Grund" vergangen, verwandelt er sich doch in Folge", so ist diese Sache nicht richtig.

Frage: Obwohl der Grund vergeht (und) sich verliert, kann er doch Folge erzeugen. Deshalb ist die Folge. Nicht ist jener (eig. „solcher") Fehler.

Antwort:

> Wie kann der Grund, (obwohl) vergangen (und) verloren, doch die Folge erzeugen? Auch wenn der Grund in der Folge befindlich, wie erzeugt der Grund die Folge? (XX. 10.)

---

[1] TE.: „(so) würde der früher entstandene Grund wiederum entstehen".

[2] TE.: „aber der Name 'Krug' entsteht".

Wenn der Grund vergangen (und) verloren, wie kann er die Folge erzeugen? Wenn der Grund nicht vergangen, sich (aber) doch mit Folge vereinigt, wie kann er weiter Folge erzeugen?

Frage: Dieser Grund ist einseitig Folge, und Folge entsteht.

Antwort:

> Wenn der Grund einseitig Folge ist, welche Folge erzeugt er abermals? Durch den Grund gesehene (und) nicht-gesehene Folge: diese beide entstehen nicht. (XX. 11.)

Wenn der Grund die Folge nicht sieht, würde er ferner nicht die Folge hervorbringen; um so mehr sehend. Wenn der Grund selbst nicht die Folge sieht, dann würde er nicht die Folge hervorbringen. Weshalb? Wenn (er) nicht die Folge sieht, dann folgt die Folge nicht dem Grunde. Und (wenn) die Folge noch nicht ist, wie bringt er die Folge hervor? Wenn der Grund vorher die Folge sieht, würde er (sie) nicht nochmals hervorbringen; weil die Folge schon ist. Ferner:

> Wenn man sagt: „Vergangener Grund ist doch in vergangener Folge, zukünftiger (und) gegenwärtiger Folge", so ist das niemals zusammen. (XX. 12.)
>
> Wenn man sagt: „Ein zukünftiger Grund (ist) in zukünftiger Folge, in gegenwärtiger (und) vergangener Folge", so ist das niemals zusammen. (XX. 13.)
>
> Wenn man sagt: „Gegenwärtiger Grund ist zusammen mit gegenwärtiger Folge, und zukünftiger (und) vergangener Folge", so ist das niemals zusammen. (XX. 14.)

Vergangene Folge ist nicht mit vergangenem, zukünftigem, gegenwärtigem Grund zusammen; zukünftige Folge ist nicht mit zukünftigem, gegenwärtigem, vergangenem Grund zusammen; gegenwärtige Folge ist nicht mit gegenwärtigem, zukünftigem, vergangenem Grund zusammen. So ist dreifache Folge niemals mit vergangenem, zukünftigem, gegenwärtigem Grund zusammen. Ferner:

> Wenn nicht Zusammensein (ist), wie kann der Grund die Folge hervorbringen? Wenn Zusammensein ist, wie kann der Grund die Folge hervorbringen? (XX. 15.)

Wenn Grund (und) Folge nicht zusammen sind, dann ist nicht die Folge. Wenn die Folge nicht ist, wie kann der Grund

die Folge hervorbringen? Wenn (man) sagt: „(Wenn) Grund (und) Folge zusammen (sind), dann kann der Grund die Folge hervorbringen“, (so) ist das auch nicht richtig. Weshalb? Wenn die Folge sich im Grund befindet, dann ist im Grund schon die Folge; wie ist dann nochmals Entstehen? Ferner:

> Wenn der Grund leer, ohne Frucht ist, wie kann der Grund die Folge hervorbringen? Wenn der Grund nicht leer an Folge, wie kann der Grund die Folge hervorbringen? (XX. 16.)

Wenn der Grund ohne Folge ist, ist, weil ohne Folge, der Grund leer: wie bringt der Grund die Folge hervor? Wie ein Mann, nicht beiwohnend einer Schwangeren (?), wie kann er ein Kind erzeugen? Wenn der Grund vorher mit Folge ist, so würde, weil die Folge schon ist, er nicht nochmals hervorbringen. Ferner wird er jetzt die Folge lehren:

> Folge, nicht leer, entsteht nicht, Folge, nicht leer, vergeht nicht; weil Folge nicht leer ist, ist weder Entstehen noch Vergehen. (XX. 17.)
>
> Weil die Folge leer ist, entsteht sie nicht, weil die Folge leer, vergeht sie nicht; weil die Folge leer ist, ist weder Entstehen noch Vergehen. (XX. 18.)

Die Folge, wenn nicht leer, würde nicht entstehen, würde nicht vergehen. Weshalb? Wenn die Folge vorher im Grunde wahrhaftig ist, braucht sie nicht außerdem nochmals entstehen. Da Entstehen nicht ist, ist nicht Vergehen. Daher, weil die Folge nicht leer, entsteht sie nicht (und) vergeht nicht. Wenn man sagt: „Weil die Folge leer ist, ist sie mit Entstehen (und) Vergehen“, so ist das auch nicht richtig. Weshalb? Wenn die Folge leer ist, so heißt „leer“ nicht-vorhanden — wie wird Entstehen und Vergehen sein? Deshalb lehrt er: „Weil die Folge leer, entsteht sie nicht (und) vergeht nicht.“ Ferner widerlegt er jetzt durch Eines (und) Verschiedenes den Grund (und) die Folge.

> Grund (und) Folge sind Eines: diese Sache ist niemals richtig; Grund (und) Folge, wenn verschieden: diese Sache auch ist nicht richtig. (XX. 19.)
>
> Wenn Grund (und) Folge Eines sind, so ist Hervorbringendes und Hervorgebrachtes Eines; wenn Grund (und) Folge verschieden, dann ist der Grund dem Nicht-

Grund gleich. (XX. 20.)

Wenn die Folge wahrhaftig mit Eigensein ist, weshalb bringt sie der Grund hervor? Wenn die Folge wahrhaftig nicht Eigensein hat, wodurch bringt sie der Grund hervor? (XX. 21.)

Der Grund bringt die Folge nicht hervor: dann ist nicht Grund-sein. Wenn nicht Grund-sein ist, was kann diese Folge sein? (XX. 22.)

Wenn durch Bedingungen der Zustand (dharma)[1] des Zusammenseins ist, (und) Zusammensein nicht von selbst entsteht, wie kann die Folge entstehen? (XX. 23.)

Deshalb entsteht nicht die Folge durch Zusammensein der Bedingungen und Nicht-Zusammensein. Wenn die Folge nicht ist, an welchem Orte ist Zusammensein? (XX. 24.)

Dieser Zustand (dharma) des Zusammenseins der Bedingungen kann nicht durch eigene Substanz entstehen. Weil eigene Substanz nicht ist, wie kann sie Folge hervorbringen? Deshalb entsteht die Folge nicht durch der Bedingungen Zusammensein, auch nicht aus Nicht-Zusammensein. Wenn Folge nicht ist, (an) welchem Orte ist Zustand des Zusammenseins?

---

[1] TE.: „das Entstehen".

Einundzwanzigster Abschnitt.

Werden und Vergehen.

Frage: Alle weltlichen Dinge sind offenbar (mit) Zerfallen und Vergehen vereigenschaftet. Deshalb ist Vergehen (vibhava).

Antwort:

> Ohne Werden und verbunden mit Werden: hierin ist nicht Vergehen. Ohne Vergehen und verbunden mit Vergehen: hierin auch ist nicht Werden. (XXI. 1.)

Wenn Werden ist, oder wenn nicht Werden ist, in beiden ist nicht Vergehen. Wenn Vergehen ist, oder wenn Vergehen nicht ist, in beiden ist nicht Werden. Weshalb?

> Wenn ohne Werden, wie ist Vergehen? Wie: „Ohne Geburt ist Tod", ist diese Sache eben nicht richtig. (XXI. 2.)
>
> (Wenn) Werden (und) Vergehen zusammen sind, wie ist Werden (und) Vergehen? Wie in der Welt Geburt (und) Tod zu einer Zeit[1] eben nicht zutreffen. (XXI. 3.)
>
> Wenn ohne Vergehen, wie wird Werden sein? Nicht-Ewigkeit, [noch] nicht vorhanden seiend, befindet sich nicht in den dharmas (zu irgendeiner) Zeit. (XXI. 4.)

Wenn ohne Werden, ist Vergehen nicht erreichbar. Weshalb? Wenn ohne Werden Vergehendes ist, dann ist nicht durch das Werden das Vergehen. Vergehen ist dann grundlos und ohne Werden, doch kann (es) vergehen. Werden heißt der Bedingungen (pratyaya) Zusammensein, Vergehen heißt der Bedingungen Auseinandersein. Wenn ohne Werden Vergehendes ist, dann ist nicht Werden. Wer wird vergehen? Wie, (wenn) Krug nicht ist, es nicht möglich ist, zu sagen: „Der Krug vergeht." Deshalb ist ohne Werden kein Vergehen. Wenn (man) sagt: „Zusammen mit Werden ist Vergehen"[2], so ist das auch

---

[1] TE.: „mit Eigenschaft der Gleichzeitigkeit".

[2] TE.: „Vergehendes".

nicht richtig. Weshalb? Ein dharma wird vorher getrennt erreicht, aber später ist er vereinigt. Ein vereinigter dharma ist nicht ohne Verschieden(heit). Wenn Vergehen ohne Verschieden(heit) ist, dann ist Vergehen ohne Grund. Deshalb ist Vergehen auch nicht zusammen mit Werden. Wenn ohne Vergehen (und) zusammen mit Vergehen Werdendes nicht ist, wenn ohne Vergehen Werden ist, dann heißt Werden „ewig". „Ewig", das (ist) nicht-mit-Vergehen-vereigenschaftet, aber tatsächlich sieht man nicht, es ist ein dharma, ewig, nicht mit Vergehen vereigenschaftet. Deshalb ist ohne Vergehen nicht Werden. Wenn man sagt: „Zusammen mit Vergehen ist Werden", so ist das auch nicht richtig. Wie sind Werden (und) Vergehen (als) Gegensätze zu einer Zeit? Wie nicht zu einer Zeit erreicht wird, daß ein Mann Haare hat (und) nicht Haare hat. Werden (und) Vergehen sind auch so. Deshalb: „Zusammen mit Vergehen ist Werden": diese Sache ist nicht richtig. Weshalb? Wenn man sagt: „Wer dharma unterscheidet, lehrt: «Im Werden ist ewig Vergehen»", ist diese Sache nicht richtig. Weshalb? Wenn im Werden ewig Vergehen ist, dann würde nicht Verharren sein, aber tatsächlich ist Verharren. Deshalb, wenn ohne Vergehen (oder) zusammen mit Vergehen, (dann) würde Werden nicht sein. Ferner:

> Werden (und) Vergehen werden nicht zusammen erreicht, getrennt auch werden sie nicht erreicht, diese zwei sind nicht zusammen möglich: wie wird Werden sein? (XXI. 6.)[1]

Wenn Werden (und) Vergehen zusammen auch nicht erreicht werden, so werden sie getrennt auch nicht erreicht. Wenn zusammen erreicht, wie sind dann zwei entgegengesetzte dharmas zu einer Zeit? Wenn getrennt, dann ohne Grund (ahetuka). Die zwei Wege (eig. „Eingänge") werden zusammen nicht erreicht: wie wird (daher) Werden sein? Wenn es ist, würde er (es) lehren.

Frage: Offenbar sind völlig-vergangen-vereigenschaftete dharmas. Diese völlig-vergangen-vereigenschafteten dharmas werden auch gelehrt als geschwunden (kṣiṇa), (oder) auch sie werden gelehrt als nicht-geschwunden (akṣiṇa). So sind[2] dann Werden (und) Vergehen.

---

[1] Kār. XXI. 5 fehlt der vorliegenden Version. [2] TE.: „wären".

Antwort:

> Geschwunden: dann ist nicht Werden; nicht-geschwunden: (dann) auch ist nicht Werden. Geschwunden: dann ist nicht Vergehen; nicht-geschwunden: dann auch ist nicht Vergehen. (XXI. 7.)

Die Objekte (dharma) sind tags (und) nachts jeden Augenblick stets vergänglich, schwindend, vergangen, wie das Fließen des Wassers nicht verharrt. Das eben heißt „geschwunden": diese Sache ist nicht anzunehmen, nicht zu lehren. Wie eine Luftspiegelung nicht absolut wahr, nicht erreichbar ist.[1] So ist [Vergehendes][2] (und) Schwindendes nicht absolut-wahr an sich selbst erreichbar. Wie kann man unterscheiden (und) lehren: „Es ist Werden"? Deshalb sagt man: Schwinden(des) auch ist nicht (mit) Werden. Weil Werden nicht ist, würde auch nicht Vergehen sein. Deshalb lehrt er: Schwinden(des) auch ist nicht mit Vergehen. Und weil fortgesetzt (eig. „in jedem Augenblick") des Entstehens (und) Vergehens ewiger Zusammenhang nicht abgeschnitten wird, heißt es „schwundlos". So verharren die dharmas absolut wahr ewig (und) werden nicht abgeschnitten. Wie kann man unterscheiden und lehren: „Jetzt ist die Zeit des Werdens"? Deshalb lehrt er: „Nicht ist Schwinden, auch ist nicht Werden." Weil Werden nicht ist, ist nicht Vergehen. Deshalb lehrt er: „Nicht geschwunden, auch nicht vergangen." Weil so, eifrig gesucht, (die) tatsächliche Bedeutung (eig. „Sache") nicht erreichbar ist, ist nicht Werden, ist nicht Vergehen.

Frage: Jetzt lasse Werden (und) Vergehen beiseite, nur lasse Sein (bhāva, eig. dharma) sein: welcher Fehler ist (dann)?

Antwort:

> Wenn ohne Werden (und) Vergehen, dann ist auch nicht Sein (bhāva). Wenn es ohne bhāva sein soll, ist auch nicht Werden (und) Vergehen. (XXI. 8.)

Ohne Werden (und) Vergehen ist nicht Sein. Wenn Sein ohne Werden (und) Vergehen (ist), so würde dieses Sein entweder nicht sein oder ewig. Aber in der Welt ist nicht ewiges Sein. (Wenn) ihr lehrt: „Ohne Werden (und) Vergehen ist Sein", (so) ist diese Sache nicht richtig.

---

[1] TE.: „nicht in ihrem wahren Wesen (svabhāva) erreichbar ist".

[2] In TE. getilgt.

Frage: Wenn ohne Sein nur Entstehen[1] (und) Vergehen ist, ist welcher Fehler?

Antwort: Ohne Sein ist Werden (und) Vergehen: das auch ist nicht richtig. Weshalb? Wenn ohne Sein, was wird? was vergeht? Deshalb „Ohne Sein ist Werden (und) Vergehen": diese Sache ist nicht richtig. Ferner:

> Wenn an Sein leer, was wird werden (und) vergehen? Wenn an Sein nicht leer, ist es auch nicht (mit) Werden (und) Vergehen. (XXI. 9.)

Wenn an (allem) Sein leer: welches Leere ist (mit) Werden (und) Vergehen? Wenn der dharmas Wesen nicht-leer ist, dann ist das Nicht-Leere absolut-wahr-seiend. (Dann) auch würde nicht Werden (und) Vergehen sein. Ferner:

> Wenn Werden (und) Vergehen eines (sein soll), so ist diese Sache eben nicht richtig. Wenn Werden (und) Vergehen verschieden (sind), so ist diese Sache auch nicht richtig. (XXI. 10.)

Eifrig gesucht, ist Werden (und) Vergehen eben als eines nicht erreichbar. Weshalb? Weil verschieden vereigenschaftet (und) weil auf verschiedene Weise unterschieden. Und Entstehen (und) Vergehen ist auch als Verschiedenes nicht zu erreichen. Weshalb? Weil sie nicht getrennt sind und auch grundlos (wären). Ferner:

> Wenn man sagt: „Weil offenbar gesehen, ist Entstehen (und) Vergehen", so nennt man dies Torheit (und) Verirrung (bei denen), die Entstehen (und) Vergehen sehen. (XXI. 11.)

Wenn man sagt: „(Weil) mit dem Auge gesehen, ist Entstehen (und) Vergehen", wie ist durch Sprechen (und) Lehren Widerlegung? Diese Sache ist nicht richtig. Weshalb? Wer mit dem Auge Entstehen (und) Vergehen sieht, der ist eben ungebildet (und) dumm, der Verkehrtheit wegen. (Man) sieht der dharmas Eigensein (svabhāva) als leer, ohne wahrhaftiges Sein, wie Täuschung, wie Traum. Nur gewöhnliche Leute (pṛthagjana), von Verkehrtheit in früherer Welt abhängig, erreichen dieses Auge. Wegen Abhängigkeit von Überlegung und Unterscheidung dieser Welt sagen sie: „Mit dem Auge sieht man Entstehen

[1] TE.: „Werden".

(und) Vergehen." Im höchsten Sinne ist tatsächlich nicht Entstehen und Vergehen. Diese Sache ist schon im (drei-)lakṣaṇa-Abschnitt[1] ausführlich gelehrt. Ferner:

> Aus Sein entsteht nicht Sein, auch entsteht nicht Nichtsein (abhāva); aus Nichtsein entsteht nicht Sein, ebenso(wenig) wie Nichtsein. (XXI. 12.)

Aus Sein entsteht nicht Sein: entweder verloren oder erreicht, ist beides nicht richtig. Aus Sein entsteht Sein entweder erreicht oder verloren: das ist dann grundlos (ahetuka). (Wenn) grundlos, dann trifft uccheda (Abbrechen) (oder) śāśvata (ewig) zu. Wenn durch Erreichen[2] aus Sein Sein entsteht, so heißt das schon erreichte Sein „entstanden", so ist das ewig. Auch (wenn es), schon entstanden, nochmals entsteht, aber auch grundlos entsteht: (so) ist diese Sache nicht richtig. Wenn durch Verlieren[3] aus Sein Sein entsteht, dann den Grund (hetu) verlierend, entsteht es ohne Grund (hetu). Deshalb durch Verlieren auch entsteht nicht Sein. Aus Sein entsteht nicht Nicht-Sein. „Nicht-Sein" heißt, was nicht ist. „Sein" heißt, (was) ist. Wie entstünde aus Sein Nicht-Sein? Deshalb entsteht nicht aus Sein Nichtsein, aus Nichtsein entsteht nicht Sein. Nicht-Seiendes heißt „Nicht-Sein". Wie bringt Nicht-Sein Sein hervor? Wenn aus Nicht-Sein Seiendes entsteht, dann ist es grundlos. Grundlos: dann ist ein großer Fehler. Deshalb entsteht nicht aus Nichtsein Sein, aus Nichtsein entsteht nicht Nichtsein. Nichtsein heißt, was nicht ist. Wie entsteht aus etwas, das nicht ist, was nicht ist? Wie ein Hasenhorn nicht Schildkrötenhaar hervorbringt. Deshalb entsteht nicht aus Nichtsein Nichtsein.

Frage: Obwohl Sein (und) Nichtsein wegen (ihres) mannigfachen Unterschiedenseins nicht (sc. auseinander) entstanden sind, würde doch Sein Sein hervorbringen.

Antwort:

> Sein (bhāva) entsteht nicht aus sich selbst, auch entsteht es nicht aus anderem; nicht aus sich selbst, nicht aus anderem entstanden, wie ist es denn entstanden? (XXI. 13.)

Weil ein Sein zur Zeit des Noch-nicht-entstanden-seins nicht

[1] 7. Abschnitt. [2] TE.: „schon erreicht".

[3] TE.: „schon verloren".

ist, und weil es auch eben von selbst nicht entsteht, deshalb entsteht ein Sein nicht von selbst. Wenn ein Sein noch nicht entstanden, dann (entsteht) es auch nicht aus anderem. Da nicht aus anderem, ist es nicht möglich zu sagen: „aus anderem entstanden." Auch (wenn) noch nicht entstanden: dann ist es nicht von selbst. (Wenn) nicht von selbst, auch nicht von anderem, (ist es) [nicht][1] aus beiden zusammen auch nicht entstanden. Wenn auf die drei Weisen nicht entstanden, wie ist Sein aus Sein entstanden? Ferner:

> Wenn ein Sein angenommen wird, dann trifft Vernichtung (uccheda) und Ewigkeit (śāśvata) zu. Man wird erkennen: ein angenommenes Sein ist entweder ewig oder unewig. (XXI. 14.)

Der ein Sein Annehmende unterscheidet: das ist gut, das ist nicht gut, ewig, nicht-ewig usw. Dieser Mann fällt sicher in Ewigkeitsansicht (śāśvata-darśana) oder in Vernichtungsansicht (uccheda-darśana). Weshalb? Die bhāvas, die er annimmt, würden von zwei Arten sein, entweder ewig oder unewig. Alles beide ist nicht richtig. Weshalb? Wenn ewig, dann fällt er in śāśvata-koṭi(-alternative), wenn nicht-ewig, dann fällt er in uccheda-koṭi.

Frage:

> Wer Sein annimmt, fällt nicht in uccheda- und śāśvata(-darśana). Wegen Zusammenhangs (santāna) von Grund (und) Folge ist nicht uccheda, auch nicht śāśvata. (XXI. 15.)

Obwohl ein Mann ein Unterscheiden (und) Lehren der Dinge (bhāva) glaubt (und) annimmt, so fällt er doch nicht in uccheda- (und) śāśvata-darśana. Wie (im) sūtra gelehrt wird: „Die fünf skandhas sind nicht-ewig (anitya), leidvoll (duḥkha), leer (śūnya), ohne Selbst (anātman)"; aber nicht „abgeschnitten (und) vergangen". Obwohl gelehrt wird, daß Böses (und) Gutes in unermeßlichen Zeitaltern (kalpa) nicht verloren wird, so ist doch nicht śāśvata (ewig). Weshalb? Wegen des ewigen Entstehens- (und) Vergehens-Zusammenhangs von Grund (und) Folge (hetuphala) dieser dharmas ist Gehen (und) Kommen (d. h. Wandern im saṃsāra) nicht unterbrochen. Entstehens (und) Vergehens

[1] Nach TE. zu tilgen.

wegen ist nicht Ewig(es) (śāśvata). Des Zusammenhangs wegen ist nicht Abbrechen (uccheda).

Antwort:

> Wenn Grund (und) Folge (hetu-phala) entstehen (und) vergehen, zusammenhängend und nicht unterbrochen, weil das Vergangene nicht abermals entsteht, ist der Grund eben abgeschnitten (und) zerstört. (XXI. 16.)

Wenn ihr lehrt: die dharmas sind wegen des Zusammenhangs von Grund (und) Folge nicht abgeschnitten (ucchinna), nicht ewig (śāśvata): wenn vergangene dharmas, nachdem vergangen, nicht ferner abermals entstehen, dann ist der Grund (hetu) abgeschnitten. Wenn der Grund abgeschnitten ist, wie ist Zusammenhang, weil Vergehen nicht entsteht?[1] Ferner:

> Ein Sein, das in Eigensein (svabhāva) ist, würde nicht mit Nichtsein sein. (In) nirvāṇa vergeht der Seinszusammenhang (bhava-santāna), dann trifft Abschneiden (und) Zerstören (uccheda-nirodha) zu. (XXI. 17.)

(Wenn) ein dharma absolut wahrhaftig sich in Eigensein (svabhāva) befindet, zu solcher Zeit ist er nicht ohne Eigensein. Wie (wenn) ein Krug sich wahrhaftig in der Beschaffenheit (lakṣaṇa) eines Kruges befindet, zu solcher Zeit nicht (seine) Beschaffenheit verloren geht (und) zerfällt. Entsprechend der Krug-Zeit ist nicht Verlorengehen (und) Zerfallen der Beschaffenheit; zur Nicht-Krug-Zeit auch ist nicht Verlust und Zerfall der Beschaffenheit. Weshalb? Wenn Krug nicht ist, dann ist nicht, was zerbrochen wird. Weil es so ist, ist Vergehen nicht erreichbar. Weil ohne Vergehen, ist auch Entstehen nicht. Weshalb? Weil Entstehen (und) Vergehen gegenseitig abhängig erreicht werden. Auch weil der Fehler des śāśvata (ewig) usw. wäre, deshalb würde nicht bei einem dharma Sein (und) Nichtsein sein. Auch lehrt(et) ihr früher: Wenn man auch wegen des Entstehens- (und) Vergehens-Zusammenhangs von Grund (und) Folge die dharmas annimmt, trifft doch nicht śāśvata (ewig) und uccheda (Abschneiden) zu: diese Sache ist nicht richtig. Weshalb? Ihr lehrt: Des Seins-Zusammenhangs von Grund (und) Folge wegen ist dreifacher Seins-Zusammenhang (d. h. Anfang, Mitte, Ende); Vergehen des Seins-Zusammen-

[1] TE.: „weil das schon Vergangene nicht entsteht".

hangs heißt nirvāṇa; wenn so, dann würde zur Zeit des nirvāṇa Abschneiden und Zerstören (uccheda-nirodha) eintreffen, weil Vergehen des dreifachen Seins-Zusammenhangs ist. Ferner:

> Wenn Anfangs-Sein vergeht, dann ist nicht Später-Sein; wenn Anfangs-Sein nicht vergeht, ist auch nicht Später-Sein. (XXI. 18.)

„Anfangs-Sein" heißt Sein der jetzigen Welt; „Später-Sein" heißt Sein der zukünftigen[1] Welt. Wenn Anfangs-Sein vergeht und fernerhin Später-Sein ist, dann (ist es) ohne Grund: diese Sache ist nicht richtig. Deshalb ist es nicht möglich zu sagen: „(Ist) Anfangs-Sein vergangen, ist Später-Sein." Wenn Anfangs-Sein nicht vergeht, würde auch nicht Später-Sein sein. Weshalb? Wenn Anfangs-Sein noch nicht vergangen, aber Später-Sein ist, dann sind zu einer Zeit zwei (Arten von) Sein. Diese Sache ist nicht richtig. Deshalb: „(Wenn) Anfangs-Sein nicht vergangen ist, ist nicht Später-Sein."

Frage: Später-Sein vergeht nicht durch Anfangs-Sein. Entstehen entsteht nicht durch Nicht-Vergehen, (sondern) entsteht nur zur Vergehenszeit.

Antwort:

> Wenn zur Zeit des Vergehens des Anfangs-Seins aber Später-Sein entsteht, (dann ist zur) Vergehenszeit ein Sein, (zur) Entstehenszeit ist dann ein Sein. (XXI. 19.)

Wenn beim Vergehen des Anfangs-Seins das Später-Sein entsteht, dann sind zwei Sein zu einer Zeit zusammen. Ein Sein: das (ist) vergehend; ein Sein: das (ist) entstehend.

Frage: (Wenn) Vergehenszeit und Entstehenszeit, zwei(faches) Sein, zusammen (sein soll), so ist das nicht richtig; nur wird offenbar gesehen, (daß) Anfangs-Sein vergeht[2], (dann) Später-Sein entsteht.

Antwort:

> Wenn man sagt: „Beim Entstehen ist Vergehen" und sagt: „zu einer Zeit", dann (ist) bei dieser skandhas Tod eben dieser skandhas Entstehen. (XXI. 20.)

Wenn Entstehens-Zeit (und) Vergehens-Zeit (zu) einer Zeit (sind), sind nicht zwei(erlei) Sein; sondern man sagt: „Zur Zeit des

[1] Nach TE.
[2] TE.: „zur Zeit des Vergehens des Anfangs-Seins".

Vergehens des Anfangs-Seins entsteht Später-Sein." Dann würde entsprechend, in welchen skandhas Tod ist, dann eben bei diesen skandhas Entstehen sein. Nicht wäre in sonstigen skandhas Entstehen. Weshalb? Weil sterbend eben das entsteht. Deshalb wären [so][1] Tod (und) Entstehen, wechselseitig entgegengesetzt, nicht zu einer Zeit (und) an einem Ort. Deshalb, (wenn) ihr früher lehrt(et): „Vergehenszeit (und) Entstehenszeit sind gleichzeitig; nicht sind zwei(erlei) Sein, nur wird offenbar gesehen, (daß) zur Vergehenszeit des Anfangs-Seins Später-Sein entsteht", so ist diese Sache nicht richtig. Ferner:

> In den drei Welten gesucht ist der Wesenszusammenhang nicht erreichbar; wenn er in den drei Welten nicht ist, welches Sein hat Wesenszusammenhang? (XXI. 21.)

Drei(erlei) Sein heißt: kāma-Sein, rūpa-Sein, arūpa-Sein. Weil im anfangslosen saṃsāra nicht wirkliche Einsicht erreicht wird, ist ewig des drei(fachen) Seins Wesenszusammenhang. Jetzt ist er in den drei Welten geprüft (und) gesucht nicht erreichbar. Wenn er in den drei Welten nicht ist, an welchem Ort wird Wesenszusammenhang sein? (Man) wird erkennen: Wesenszusammenhang ist ausnahmslos durch Torheit (und) Verirrung. Im Tatsächlichen ist er eben nicht.

---

[1] Nach TE. zu tilgen.

Zweiundzwanzigster Abschnitt.

Der Sogegangene (tathāgata).

Frage: In der ganzen Welt bestätigen die Edlen (ārya): es ist der Sogegangene (tathāgata), der vollendet Wissende (samyaksaṃbuddha), (er) heißt Gesetzes-Fürst (dharma-rāja), allwissend; dieser würde also sein.

Antwort: Jetzt prüft (und) überlegt (man): wenn er ist, so würde er annehmen; wenn er nicht ist, was wird (von ihm) angenommen? Weshalb? Der Sogegangene (tathāgata) —

> Nicht skandhas, nicht getrennt von skandhas, diese (skandhas) (und) jener (tathāgata) sind nicht wechselseitig (innen) befindlich, tathāgata hat nicht skandhas: wo ist tathāgata? (XXII. 1.)

Wenn tathāgata tatsächlich ist, dann sind entweder die fünf skandhas der tathāgata, oder getrennt von den fünf skandhas ist tathāgata, oder im tathāgata sind die fünf skandhas, oder in den fünf skandhas ist tathāgata, oder der tathāgata hat die fünf skandhas. Diese Sache ist ausnahmslos nicht richtig. Die fünf skandhas (sind) nicht der tathāgata. Weshalb? Wegen der Eigenschaft des Entstehens und Vergehens. Die fünf skandhas (sind mit) Entstehen (und) Vergehen vereigenschaftet. Wenn der tathāgata die fünf skandhas ist, dann hat der tathāgata die Eigenschaft des Entstehens (und) Vergehens. Wenn mit der Eigenschaft des Entstehens (und) Vergehens, dann (ist der) Fehler, (daß) tathāgata nicht ewig (und) mit Abbrechen (und) Vergehen usw. (ist). Auch sind alsdann der Annehmende (upādātṛ) und das Annehmen (upādāna) Eines: der Annehmende, der ist tathāgata, das Annehmen, das sind die fünf skandhas. Diese Sache ist nicht richtig. Deshalb ist tathāgata nicht die fünf skandhas. Getrennt von den fünf skandhas auch ist nicht tathāgata. Wenn getrennt von den fünf skandhas tathāgata ist, dann würde er nicht mit der Eigenschaft des Entstehens (und)

Vergehens sein. Wenn es so ist, (dann) hat tathāgata die Fehler des śāśvata (ewig) usw. Auch können das Auge und die übrigen Sinne ihn nicht sehen (und) erkennen. Nur ist diese Sache nicht richtig. Deshalb ist auch nicht getrennt von den fünf skandhas tathāgata. Im tathāgata auch sind nicht die fünf skandhas. Weshalb? Wenn im tathāgata die fünf skandhas sind, dann, wie im Gefäß die Frucht ist, im Wasser Fische sind, ist (er) verschieden. Wenn verschieden, dann sind, wie oben, die Fehler des śāśvata (Ewig-Seins) usw. Deshalb sind nicht im tathāgata die fünf skandhas. Auch ist nicht tathāgata in den fünf skandhas. Weshalb? Wenn in den fünf skandhas tathāgata ist, wie auf dem Bette ein Mensch, im Gefäße Milch ist, so (sind sie) eben getrennt (und) verschieden, (und daher) wie oben gelehrte Fehler. Deshalb ist nicht in den fünf skandhas tathāgata. Auch hat tathāgata nicht die fünf skandhas. Weshalb? Wenn tathāgata die fünf skandhas hat, wie ein Mann einen Sohn hat, so sind sie getrennt (und) verschieden. Wenn so, (dann) sind die Fehler wie oben. Diese Sache ist nicht richtig. Deshalb hat tathāgata nicht die fünf skandhas. So fünffach gesucht nicht zu erreichen: welche sind diese tathāgatas?

Frage: Auf solche Weise gesucht ist tathāgata nicht zu erreichen: aber der fünf skandhas Zusammensein ist tathāgata.

Antwort:

> Der skandhas Zusammensein ist tathāgata: dann ist er nicht an sich selbst (svabhāvataḥ). Wenn er nicht an sich selbst ist, wie ist er abhängig von anderem? (XXII. 2.)

Wenn tathāgata wegen des Zusammenseins der fünf skandhas ist, dann ist er nicht an sich selbst (svabhāvataḥ). Weshalb? Weil er abhängig von dem Zusammensein der fünf skandhas ist.

Frage: tathāgata ist nicht, [weil][1] an sich selbst (svabhāvataḥ), (sondern) [er wäre][1] nur, [weil][1] abhängig von Anders-sein.

Antwort: Wenn er nicht an sich selbst ist, wie ist er abhängig von Anders-sein? Weshalb? Anders-sein auch ist nicht (mit) An-sich-selbst-sein. Und weil nicht Grund (hetu) von wechselseitiger Abhängigkeit ist, ist Anders-sein nicht zu erreichen. Weil es nicht zu erreichen ist, heißt es nicht „anders" (para). Ferner:

[1] Nach TE. zu tilgen.

> Wenn ein dharma abhängig von anderem entstanden, dann ist er nicht Selbst (ātman); wenn ein dharma nicht Selbst, wie ist der tathāgata? (XXII. 3.)

Wenn ein dharma abhängig von Bedingungen entsteht, dann ist er nicht Selbst; wie von den fünf Fingern abhängig die Faust ist, diese Faust aber nicht eigene Substanz hat. So heißt es abhängig von den fünf skandhas „Selbst" (ātman), dieses Selbst hat dann nicht eigene Substanz. „Selbst" (ātman) hat verschiedene Namen. Teils heißt es sattva (lebendes Wesen), manuṣya (Mensch), deva, tathāgata usw. Wenn tathāgata abhängig von den fünf skandhas ist, dann ist er nicht an sich selbst (svabhāvataḥ); weil er nicht an sich selbst ist, ist er nicht Selbst (ātman). Wenn er nicht Selbst ist, wie lehrt man: „Er heißt tathāgata"? Deshalb ist im śloka gelehrt: „Wenn ein dharma abhängig von anderem entstanden, alsdann heißt er nicht Selbst; wenn ein dharma nicht Selbst, wie ist er tathāgata?" Ferner:

> Wenn er nicht an sich selbst ist, wie ist er (mit) Anders-sein (parabhāva)? Ohne Selbst-sein und Anders-sein: wie heißt er tathāgata? (XXII. 4.)

Wenn er nicht an sich selbst (svabhāvataḥ) ist, würde auch nicht Anders-sein sein; weil abhängig von Selbstsein es „Anderssein" heißt. Weil dieses nicht ist, ist jenes auch nicht. Deshalb sind Selbstsein und Anderssein alle beide nicht. Wenn ohne Selbstsein und Anderssein, wer ist tathāgata? Ferner:

> Wenn nicht-abhängig von den fünf skandhas vorher tathāgata ist, weil er jetzt die skandhas annimmt, lehrt (man) eben: es ist tathāgata. (XXII. 5.)
>
> Jetzt nimmt er tatsächlich skandhas nicht an: abermals ist tathāgata-dharma nicht. Wenn er durch Nicht-Annehmen nicht ist, wie wird er jetzt annehmen? (XXII. 6.)
>
> Wenn er noch nicht mit Annehmen (upādāna) ist, (dann) heißt, was er annimmt, nicht „Annehmen" (upādāna); ist er nicht ohne Annehmen, so heißt er doch „tathāgata". (XXII. 7.)
>
> Wenn tathāgata in Einem und Verschiedenem nicht zu erreichen ist, auf fünf Arten gesucht auch nicht ist, wie ist er in Annehmen (upādāna)? (XXII. 8.)
>
> Auch die angenommenen fünf skandhas sind nicht

> an sich selbst; wenn sie nicht an sich selbst (svabhāvataḥ) sind, wie sind (sie) durch Anderssein (parabhāvataḥ)? (XXII. 9.)

Wenn die fünf skandhas noch nicht angenommen habend tathāgata vorher ist, dann würde tathāgata jetzt die fünf skandhas annehmen (und) wird tathāgata. Aber tatsächlich ist er zur Zeit, wo er die fünf skandhas noch nicht angenommen hat, nicht (schon) vorher tathāgata: wie wird er jetzt annehmen? Auch heißen, wenn man die fünf skandhas nicht annimmt, die fünf skandhas nicht „upādāna" (Annehmen); nicht ohne upādāna (Annehmen) aber heißt (er) „tathāgata". Auch ist tathāgata, in Einem und Verschiedenem gesucht, nicht erreichbar. In den fünf skandhas fünffach gesucht auch ist er nicht zu erreichen. Wenn so, wie wird in den fünf skandhas tathāgata gelehrt? Auch sind die angenommenen fünf skandhas nicht durch eigenes Sein (svabhāva). Wenn man sagt: „Durch Anders-sein sind sie": wenn sie nicht durch eigenes Sein sind, wie sind sie durch Anders-sein? Weshalb? Weil nicht durch eigenes Sein. Und Anders-sein auch ist nicht. Ferner:

> Weil so der Sinn (Bedeutung) ist, ist Annehmen (upādāna) leer, ist Annehmer (upādātṛ) leer. Wie wird man vermittelst „leer" einen leeren tathāgata lehren? (XXII. 10.)

In diesem Sinne (eig. „durch diese Bedeutung") überlegt, sind Annehmen (upādāna) und Annehmer (upādātṛ) beide leer. Wenn Annehmen (upādāna) leer, weshalb denn lehrt man vermittelst leeren Annehmens einen leeren tathāgata?

Frage: Ihr sagt: Annehmen (upādāna) ist leer, und Annehmer (upādātṛ) ist leer.[1] Dann ist doch wirklich „leer"?

Antwort: (Das ist) nicht richtig. Weshalb?

> „Leer" ist eben nicht zu lehren, „nicht-leer" ist nicht zu lehren; beides zugleich, nicht beides zugleich kann man nicht lehren. Nur durch Fiktion und Namen lehrt (man es). (XXII. 11.)

„Die dharmas sind leer" soll man eben nicht lehren; „Die dharmas sind nicht-leer" auch soll man nicht lehren; „Die dharmas sind leer und nicht-leer" auch soll man nicht lehren; „weder

[1] Nach TE.

leer noch nicht-leer" auch soll man nicht lehren. Weshalb? Nur um das Gegenteil zu widerlegen, lehrt man durch Fiktion und Benennung. So richtig geprüft und überlegt, würden die dharmas in (ihrer) tatsächlichen Beschaffenheit bei allen Schwierigkeiten nicht schwierig sein. Weshalb?

> In dem Still-vergangen-vereigenschafteten sind nicht die vier „ewig", „nicht-ewig" usw., in dem Still-vergangen-vereigenschafteten sind nicht die vier „Grenze", „Nicht-Grenze" usw. (XXII. 12.)

Die dharmas sind ihrem Wesen (svabhāva) nach so vollständig still-vergangen. Nur abhängig von vergangener Zeit entstehen vier Arten falscher Ansichten (dṛṣṭi): „Die Welt ist ewig", „Die Welt ist nicht ewig", „Die Welt ist ewig und nicht-ewig", „Die Welt ist weder ewig, noch nicht-ewig": in dem Still-vergangenen sind sie vollständig nicht. Weshalb? Die dharmas in ihrer tatsächlichen Beschaffenheit sind vollständig leer und rein; (sie sind) nicht anzunehmen. „Leer" eben ist nicht anzunehmen, um so mehr die vier Arten von Ansichten (dṛṣṭi). Die vier Arten von Ansichten sind ausnahmslos aus Annehmen (upādāna) entstanden. Der dharmas tatsächliche Beschaffenheit ist nicht von Annehmen abhängig. Die vier Arten von Ansichten sind ausnahmslos an sich selbst betrachtet edel, (in Bezug auf) anderes betrachtet sind sie unedel. Die dharmas in ihrer tatsächlichen (wahren) Beschaffenheit sind nicht „diese" (und) „jene". Deshalb lehrt er: „Im Still-vergangenen sind nicht die vier Arten von Ansichten, wie mit Bezug auf vergangene Welt vier Arten von Ansichten sind, und mit Bezug auf zukünftige Welt vier Arten von Ansichten ebenfalls sind: „Die Welt (loka) hat eine Grenze", „Die Welt hat keine Grenze", „Die Welt hat eine Grenze (und) hat keine Grenze", „Die Welt hat weder eine Grenze noch hat sie keine Grenze".

Frage: Wenn (man) so den tathāgata widerlegt, dann ist der tathāgata wohl nicht?

Antwort:

> Wer an falschen Ansichten tief (und) stark (eig. „dick") ist, lehrt eben: „Nicht ist tathāgata." tathāgata, in still-vergangener Beschaffenheit unterschieden, ist (und) ist auch nicht. (XXII. 13.)

Falsche Ansichten sind zweierlei. Die erste widerspricht dem weltlichen Glück; die zweite widerspricht dem Wege des nirvāṇa. Die dem weltlichen Glück widersprechende, diese rohe (und) falsche Ansicht sagt: „Nicht ist Böses (und) Gutes; [nicht ist Vergeltung von Bösem und Gutem][1]; nicht sind tathāgata und sonstige tugendhafte Weise." Bringt (man) diese falsche Ansicht hervor, gibt Gutes auf (und) bewirkt Übel, dann widerspricht (man) dem weltlichen Glück. Widerspricht (man) dem nirvāṇa-Weg, begierig, am Selbste (ātman) zu hängen, (so) unterscheidet man Sein (und) Nichtsein, verursacht Gutes (und) vernichtet Haß. Weil er Gutes verursacht, entspricht er dem weltlichen Glück; weil er Sein (und) Nichtsein unterscheidet, entspricht er nicht nirvāṇa. Deshalb, wenn man sagt: „Nicht ist tathāgata", dann (hat man) tiefe und starke (eig. „dicke") falsche Ansicht und verliert weltliches Glück, um so mehr nirvāṇa. Wenn (man) sagt: „Es ist tathāgata", so ist das auch falsche Ansicht. Weshalb? Tathāgata ist still-vergangen-vereigenschaftet, aber weil verschiedentlich unterschieden, deshalb ist im Still-vergangen-vereigenschafteten tathāgata unterschieden. Auch heißt er „nicht-(seiend)".

> So in Wesens-Leerheit (svabhāva-śūnya) untersucht, ist es auch nicht möglich, nach dem nirvāṇa des tathāgata dessen Sein (oder) Nichtsein zu unterscheiden. (XXII. 14.)

Weil der dharmas tatsächliche Beschaffenheit an Wesen leer, sollen sie nicht nach des tathāgata Vergehen überlegt (werden), ob sie sind, ob sie nicht sind. Wenn tathāgata („der Sogegangene") nicht ist, sind sie zu Anfang des Gehens schon völlig leer, um so mehr nach dem Vergehen.

> Der tathāgata schreitet über die Entfaltung (prapañca) hinaus, aber der Mensch bringt Entfaltung (prapañca) hervor. (Dieser) prapañca widerspricht dem Auge der Erkenntnis: das alles sieht den Buddha nicht. (XXII. 15.)

„Entfaltung" (prapañca) heißt mit Annehmen (upādāna) Behaftetes vorstellen (und) denken, dieses (und) jenes unterscheiden, sagen: „Buddha vergeht", „er vergeht nicht" usw. Dieser Mann

---

[1] Nach TE. zu tilgen.

bewirkt prapañca: weil (ihm) das Auge der Erkenntnis (prajñā) bedeckt ist, kann er des tathāgata dharma-Leib (dharma-kāya) nicht sehen. In diesem tathāgata-Abschnitt zu Anfang, Mitte (und) Ende überlegt, ist tathāgata in wahrhaftigem Sein nicht zu erreichen. Deshalb lehrt der śloka:

> Was des tathāgata Wesen (svabhāva) ist, das ist das Wesen der Welt; tathāgata ist nicht an sich seiend (svabhāvataḥ), die Welt auch ist nicht an sich seiend. (XXII. 16.)

In diesem Abschnitt wird eingehend geprüft und gesucht des tathāgata An-sich-Sein, dann der ganzen Welt An-sich-Sein.

Frage: Welches ist dieses An-sich-Sein (svabhāva) des tathāgata?

Antwort: tathāgata ist nicht mit An-sich-Sein, ebenso ist die Welt nicht mit An-sich-sein.

Dreiundzwanzigster Abschnitt.

Die Verkehrtheiten.

Frage:

> Durch Vorstellen (und) Unterscheiden entsteht Gier (rāga), Haß (dveṣa), Verblendung (moha); die Verkehrtheiten (viparyāsa) von „rein", „unrein" sind ausnahmslos durch Bedingungen (pratyaya) entstanden. (XXIII. 1.)

Das sūtra lehrt: „Abhängig von der Verkehrtheit des Reinen (und) Unreinen bringt Vorstellen (und) Unterscheiden Gier, Haß, Verblendung hervor. Deshalb wird man erkennen: es ist Gier, Haß, Verblendung.

Antwort:

> Wenn durch die Verkehrtheiten von „rein" (und) „unrein" die drei Gifte entstehen, dann sind die drei Gifte nicht durch eigenes Sein (svabhāvataḥ); daher sind die Qualen (kleśa) nicht tatsächlich. (XXIII. 2.)

Wenn die Qualen (kleśa) abhängig von den Verkehrtheiten „rein" (und) „unrein" (durch) Vorstellen (und) Unterscheiden entstehen, dann sind sie nicht mit Eigensein. Deshalb sind die kleśas nicht tatsächlich. Ferner:

> Das Selbst (ātman) ist durch (d. h. „abhängig von") Nichtsein: diese Sache wird niemals erreicht. Ohne Selbst (ātman) wird auch der Qualen (kleśa) Sein (und) Nichtsein nicht erreicht. (XXIII. 3.)

Das Selbst (ātman) ist nicht abhängig entweder von Sein oder von Nichtsein zu erreichen. Jetzt ist nicht das Selbst (ātman): wie sind denn die Qualen (kleśa) durch Sein oder durch Nichtsein zu erreichen? Weshalb?

> Wer diese kleśas hat, wird eben nicht erreicht. Wenn sie aber ohne jenen sind, dann sind die Qualen (kleśa) nicht zugehörig. (XXIII. 4.)

kleśas (Qualen) heißt: anderes belästigen könnend. Anderes

belästigen: nämlich die sattvas (lebende Wesen). Diese sattvas, an allen Orten gesucht, sind nicht zu erreichen. Wenn man sagt: „Ohne sattvas sind nur die Qualen (kleśa)", so haben diese kleśas nichts, zu dem sie gehören. Wenn (man) sagt: „Obwohl das Selbst nicht ist, sind dennoch die Qualen (kleśa) zugehörig (zum) citta (Denken)", so ist auch diese Sache nicht richtig. Weshalb?

> Wie die Körper-Ansicht (svakāya-dṛṣṭi) auf fünf Arten gesucht nicht zu erreichen ist, so sind die Qualen (kleśa), im gequälten Denken (kliṣṭa citta) fünffach gesucht, auch nicht erreicht. (XXIII. 5.)

Wie die Körper-Ansicht in den fünf skandhas auf fünf Arten gesucht nicht zu erreichen ist, so sind auch die Qualen, im gequälten Denken auf fünf Arten gesucht, [auch][1] nicht zu erreichen. Und gequältes Denken, in den Qualen auf fünf Arten gesucht, ist auch nicht zu erreichen. Ferner:

> Die Verkehrtheiten des „rein" und „unrein" sind nicht an sich selbst (svabhāvataḥ). Wie entstehen denn durch diese zwei die kleśas (Qualen)? (XXIII. 6.)

„Rein" (und) „unrein" (sind) Verkehrtheiten; Verkehrtheiten heißen trügerisch (und) verwirrend. Wenn trügerisch (und) verwirrend, dann sind sie nicht an sich selbst (svabhāvataḥ). Sind sie nicht an sich selbst, dann sind nicht Verkehrtheiten. Wenn nicht Verkehrtheiten sind, wie entstehen abhängig von den Verkehrtheiten die Qualen (kleśa)?

Frage:

> Erscheinung (rūpa), Ton (śabda), Geruch (gandha), Geschmack (rasa), Tastsinn (sparśa) und dharma (gedankliches Objekt) sind sechsfach; diese sechs Arten sind Ursprung (und) Beginn der drei Gifte. (XXIII. 7.)

Diese sechs (Sinnes-)Gebiete (āyatana) sind der drei Gifte Ursprung (und) Beginn. Durch diese sechs Gebiete entstehen die Verkehrtheiten „rein" (und) „unrein". Abhängig von den Verkehrtheiten „rein" (und) „unrein" entsteht Gier, Haß, Verblendung.

Antwort:

> Erscheinung (rūpa), Ton (śabda), Geruch (gandha),

[1] Zusatz von TE.

> Geschmack (rasa), Berührung (sparśa) und dharma (Objekt), (dieser) sechs Arten Substanz ist ausnahmslos leer, wie Flamme, Traum, wie eine Gandharvenburg. (XXIII. 8.)
>
> Was ist so in den sechs Arten rein (oder) unrein? (Sie sind) isoliert, wie durch Zauber geschaffene (eig. „gewandelte") Menschen, auch wie das Abbild im Spiegel. (XXIII. 9.)

Der Erscheinung, des Tones, Geruchs, Geschmacks, der Berührung, des (gedanklichen) Objektes eigene Substanz ist zur Zeit, wo sie noch nicht mit der Vorstellung (citta) zusammen sind, leer (und) nicht vorhanden. Wie Flamme, wie Traum, wie ein gezauberter [Mensch][1], wie das Bild im Spiegel (sind sie) nur Täuschung, in der Vorstellung (citta) sind sie nicht wahrhaftig seiend. Was ist also in den sechs Bereichen (āyatana) rein (oder) unrein? Ferner:

> (Wenn) nicht abhängig von Reinem, ist eben nicht Unreines. Abhängig von rein ist unrein. Deshalb ist nicht unrein. (XXIII. 10.)

Wenn unabhängig von Reinem nicht schon vorher Unreines ist, von welchem abhängig lehrt man denn „Unreines"? Deshalb ist nicht Unreines. Ferner:

> Nicht abhängig von Unreinem: dann ist auch nicht Reines. Abhängig von Unreinem ist Reines; deshalb ist nicht Unreines. (XXIII. 11.)

Wenn unabhängig von Unreinem vorher nicht Reines ist, wovon abhängig lehrt ihr denn Reines? Deshalb ist nicht Reines. Ferner:

> Wenn nicht Reines ist, was ist denn Ursache, (daß) Gier (rāga) ist? Wenn Unreines nicht ist, was erzeugt denn Haß (dveṣa)? (XXIII. 12.)

Weil Reines (und) Unreines nicht ist, so entsteht nicht Gier (rāga) (und) Haß (dveṣa).

Frage: Das sūtra lehrt: „Die vier Verkehrtheiten des «ewig» usw.: Wenn man im Nicht-ewigen ewig sieht, so heißt das Verkehrtheit; wenn man im Nicht-ewigen nicht-ewig sieht, so ist das nicht Verkehrtheit." Die übrigen drei Verkehrtheiten (sind) auch

[1] Nach TE. zu tilgen.

so. Weil Verkehrtheit ist, würde auch der Verkehrte (viparyasta) sein. Weshalb sagt ihr: „Alles ist nicht."

Antwort:

> Beim Nicht-ewigen (als an) „ewig" haften: das eben heißt „Verkehrtheit". Im Leeren ist nicht „ewig". An welchem Ort ist die Verkehrtheit des „ewig"? (XXIII. 13.)

Wenn (man) beim Nicht-ewigen (als an) „ewig" haftet, heißt es Verkehrtheit. In dem, was an Eigensein (svabhāva) leer ist, hierin ist nicht ewig. An welchem Ort ist die Verkehrtheit des „ewig"? Die übrigen drei sind auch so. Ferner:

> Wenn man beim Nicht-ewigen an „nicht-ewig" haftet, so ist das nicht Verkehrtheit? Im Leeren ist nicht „nicht-ewig", wie ist (es) nicht Verkehrtheit? (XXIII. 14.)

Wenn man am Nicht-ewigen haftet (und) sagt: „«Das ist nicht-ewig», [das] ist (eig. «heißt») nicht Verkehrtheit": in der Wesens(svabhāva-)leerheit der dharmas ist nicht „nicht-ewig". Weil das Nicht-ewige nicht ist, wie ist es nicht Verkehrtheit? Die übrigen drei sind auch so. Ferner:

> Das, an dem man haftet, der Haftende, das Haften und wodurch man haftet, diese sind ausnahmslos still-vergangen-vereigenschaftet. Wie ist denn Haften? (XXIII. 15.)

Das, an dem man haftet, heißt das Ding; der „Haftende" heißt der Täter; das „Haften" heißt Tun; „durch was man haftet"[1] heißt Mittel. Diese sind ausnahmslos wesensleer, still-vergangen-vereigenschaftet, wie im tathāgata-Abschnitt[2] gelehrt ist. Deshalb ist nicht Haften. Ferner:

> „Wenn nicht Festhalten ist an Falschessagen, das ist Verkehrtheit; richtig sagen (ist) Nicht-Verkehrtheit": wessen ist solche Sache? (XXIII. 16.)

Festhalten (Greifen, graha) heißt überlegen (und) denken, dieses (und) jenes, Sein (und) Nichtsein u. dgl. unterscheiden. Wenn dieses Festhalten[3] nicht ist, wer bewirkt Falsches, (d. h.) Verkehrtheit? wer bewirkt Richtiges, (d. h.) Nicht-Verkehrtheit? Ferner:

---

[1] Nach KE. [2] 22. Abschnitt. [3] TE.: „dieser Festhaltende".

> Mit Verkehrtheit entsteht nicht Verkehrtheit; ohne Verkehrtheit entsteht nicht Verkehrtheit. Der Verkehrte bringt Verkehrtheit nicht hervor; der nicht Verkehrte auch bringt (sie) nicht hervor.[1] (XXIII. 17.)
>
> Wenn beim Verkehrt-seienden auch nicht Verkehrtheit entsteht, müßt ihr selbst prüfen (und) untersuchen, wer Verkehrtheit hervorbringt? (XXIII. 18.)

Der schon Verkehrte bringt eben nicht abermals Verkehrtheit hervor, da er schon verkehrt ist. Der noch nicht Verkehrte auch ist nicht verkehrt; weil er nicht verkehrt ist. Der gegenwärtig Verkehrt-werdende auch hat nicht Verkehrtheit, weil dann die zwei Fehler vorliegen. Laßt ihr jetzt Hochmut und stolze Gedanken beiseite und prüft (und) erforschet selbst gut, wer verkehrt wird. Ferner:

> Die Verkehrtheiten sind nicht entstanden: wie ist diese Sache (möglich)? Weil die Verkehrtheiten nicht sind, wer ist verkehrt? (XXIII. 19.)

Die Verkehrtheiten, weil durch verschiedentliche Gründe widerlegt, treffen zu als innen-befindlich (und?) nicht entstanden. Jene, begierig zu haften am Nicht-Entstehen, sagen: „Ohne Entstehen, das ist die tatsächliche Eigenschaft der Verkehrtheiten." Deshalb wird im śloka gelehrt: „Die Verkehrtheiten sind nicht entstanden: wie ist diese Sache (möglich)?" Überdies heißen wohl sogar (eig. „bis zu") die ausflußlosen (anāsrava) dharmas nicht „unentstanden-vereigenschaftet", um so mehr die Verkehrtheiten (nicht) „unentstanden-vereigenschaftet" (anutpanna-lakṣaṇa). Weil Verkehrtheiten nicht sind, wer ist verkehrt? Denn durch Verkehrtheiten ist der Verkehrte. Ferner:

> Wenn Ewig (nitya), Selbst (ātman), Freude (sukha), Rein (śucin): diese tatsächlich sind, dann ist dieses Ewige, Selbst, Freude, Reine nicht Verkehrtheit. (XXIII. 20.)

Wenn Ewig, Selbst, Freude, Rein: diese vier tatsächlich sind (und) Wesen haben, dann ist Selbst, Ewiges, Freude, Reines keine Verkehrtheit. Weshalb? Weil es etwas wahrhaftig Seiendes bedeutet. Wie sagt ihr „Verkehrtheit"? Wenn man sagt: „Ewig, Selbst, Freude, Rein, diese vier sind nicht", dann würden Nicht-Ewig, Leid, Nicht-Selbst, Unrein: diese vier tatsächlich sein (und)

---

[1] KE.: „ist nicht verkehrt".

nicht Verkehrtheit heißen. Da im Widerspruch mit den Verkehrtheiten, nennt[1] man sie „Nicht-Verkehrtheiten". Diese Sache ist nicht richtig. Weshalb?

> Wenn Ewiges, Selbst, Freude, Reines aber tatsächlich nicht sind, so würden Nicht-Ewiges, Leid, Unreines[2] auch nicht sein. (XXIII. 21.)

Wenn Ewig, Selbst, Freude, Rein: diese vier tatsächlich nicht sind, so würden wegen ihres [tatsächlichen][3] Nichtseins auch Nicht-Ewig usw. — (diese) vier Sachen nicht sein. Weshalb? Weil nicht gegenseitig abhängig erreicht. Ferner:

> So vergehen die Verkehrtheiten, Nichtwissen (avidyā) vergeht dann auch. Weil Nichtwissen vergeht, vergehen auch die saṃskāras usw. (XXIII. 22.)

So wie diese Sache, weil die Verkehrtheiten vergehen, vergeht auch Nichtwissen (avidyā), der Ursprung (und) Anfang der zwölf nidānas. Da Nichtwissen vergeht, vergehen auch die drei Arten von saṃskāras usw. bis zu Alter (und) Tod ausnahmslos. Ferner:

> Wenn der Qualen (kleśa) Selbstsein (svabhāva) tatsächlich ist, an dem sie hängen, wie wird es zu vernichten sein? wer kann dieses Selbstsein vernichten? (XXIII. 23.)

Wenn die kleśas eben Verkehrtheit sind, aber tatsächlich mit An-sich-sein, wie sind sie zu vernichten? Wer kann dieses An-sich-Sein vernichten? Wenn man sagt: „Die kleśas ausnahmslos sind falsch (und) verwirrend, ohne An-sich-Sein (svabhāva), und dann eben zu vernichten", so ist das auch nicht richtig. Weshalb?

> Wenn die Qualen (kleśa) falsch (und) verwirrend sind, ohne An-sich-Sein, nicht-abhängend (sc. von An-sich-Sein), wie werden sie zu vernichten sein? wer kann Wesenloses vernichten? (XXIII. 24.)

Wenn man sagt: „Die Qualen (kleśa) sind falsch (und) verwirrend, ohne An-sich-Sein", dann ist nicht, wovon sie abhängen: wie sind sie zu vernichten? Wer kann wesenlose dharmas vernichten?

---

[1] Nach TE. [2] Dem Sinne nach ist „Nicht-Selbst" zu ergänzen.
[3] Nach TE. zu tilgen.

Vierundzwanzigster Abschnitt.

Die vier Wahrheiten.

Frage: Widerlegt sind die vier Verkehrtheiten. Durchdringend (und) durchschauend die vier Wahrheiten (satya) erlangt (man) die vier Früchte der śramaṇas.

> Wenn alles ausnahmslos leer, nicht mit Entstehen, auch nicht mit Vergehen ist, so ist nicht der vier edlen Wahrheiten dharma. (XXIV. 1.)
>
> Weil die vier Wahrheiten nicht sind, sind das Sehen des Leides und das Abschneiden der Vereinigung, die Verwirklichung der Zerstörung und das Beschreiten des Pfades, solche Dinge sind ausnahmslos nicht. (XXIV. 2.)
>
> Weil diese Sache nicht ist, sind eben nicht die vier Früchte[1]; weil die vier Früchte nicht sind, sind auch nicht die das Ziel Erreichenden. (XXIV. 3.)
>
> Wenn nicht die acht Guten-und-Weisen sind, dann ist nicht die Kostbarkeit der Gemeinde (saṅgharatna); weil die vier Wahrheiten nicht sind, ist auch nicht die Kostbarkeit der Lehre (dharmaratna). (XXIV. 4.)
>
> Weil die Kostbarkeit der Lehre nicht ist, ist auch nicht die Kostbarkeit des Buddha (buddha-ratna); so widerlegt der das Leere Lehrende eben die drei Kostbarkeiten. (XXIV. 5.)

Wenn alles Weltliche ausnahmslos leer (und) nicht vorhanden ist, dann würde nicht Entstehen sein, nicht würde Vergehen sein. Weil Entstehen nicht ist (und) Vergehen nicht ist, sind nicht die vier edlen Wahrheiten. Weshalb? Durch die Wahrheit der Vereinigung entsteht die Wahrheit des Leides. Wahrheit der Vereinigung: das ist Grund, Wahrheit des Leides: das ist Folge. Was des Leides und der Vereinigung Wahrheit ver-

---

[1] TE.: „Pfadesfrüchte“.

nichtet, heißt Wahrheit der Zerstörung (nirodha-satya). Was die Wahrheit der Zerstörung erreichen kann, heißt Wahrheit des Weges. Wahrheit des Weges (mārga-satya) ist Grund, Wahrheit der Zerstörung (nirodha-satya) ist Frucht. So sind die vier Wahrheiten mit Grund (und) sind mit Folge. Wenn nicht Entstehen und nicht Vergehen ist, dann sind nicht die vier Wahrheiten. Weil die vier Wahrheiten nicht sind, so ist nicht Erkennen (parijñā) des Leides, Aufgeben (prahāṇa) der Vereinigung, Verwirklichung (sākṣātkarman) der Zerstörung, Beschreiten (bhāvanā) des Pfades. Weil Sehen des Leides, Aufgeben der Vereinigung, Verwirklichung der Zerstörung, Begehen des Pfades nicht sind, so sind nicht die vier Früchte der śramaṇas. Weil die vier śramaṇa-Früchte nicht sind, so sind nicht die vier ans Ziel Gelangenden (pratipannaka) und die vier in den Früchten Stehenden (phalastha). Wenn diese acht Guten-(und-)Weisen nicht sind, dann ist nicht die Kostbarkeit der Gemeinde (saṅgharatna). Ferner, weil die edlen Wahrheiten nicht sind, ist auch die Kostbarkeit der Lehre (dharma-ratna) nicht. Wenn die Kostbarkeit der Lehre (und) die Kostbarkeit der Gemeinde nicht sind, wie ist Buddha? Die Lehre (dharma) erreichen heißt „Buddha". Wer ist Buddha ohne die Lehre (dharma)? Ihr (aber) lehrt: Die dharmas sind ausnahmslos leer; dann fallen die drei Kostbarkeiten. Ferner:

> Leerheit vernichtet Grund und Folge, vernichtet auch Böses (und) Gutes; ferner auch vernichtet (und) zerstört sie völlig alle weltlichen dharmas (Dinge). (XXIV. 6.)

Wenn (man) Leerheit annimmt, dann widerlegt (man) Böses und Gutes, und Vergeltung für Böses (und) Gutes; auch widerlegt (man) die Dinge (dharma) des weltlichen Umgangs (loka-vyavahāra). Weil solche Fehler sind, können die dharmas nicht leer sein.

Antwort:

> Ihr könnt nun tatsächlich nicht das Leere (śūnya), des Leeren Verursachung (eig. „Bedingungen", hetu-pratyaya) und des Leeren Bedeutung kennen. Deshalb sind selbst-entstandene Qualen (kleśa). (XXIV. 7.)

Ihr versteht nicht, wie des Leeren Eigenschaft ist. Durch welche Gründe lehrt ihr „leer"? Auch versteht ihr nicht den

Sinn des Leeren. Weil ihr (es) nicht tatsächlich erkennen könnt, entstehen solche Zweifel (und) Schwierigkeiten. Ferner:

> Die Buddhas, von zwei Wahrheiten (satya) abhängend, lehren den lebenden Wesen (sattva) die Lehre (dharma); die eine (ist die) Wahrheit des weltlichen Umgangs (loka-vyavahāra), die andere ist Wahrheit des höchsten Sinnes (paramārtha-satya). (XXIV. 8.)
>
> Wenn ein Mensch die zwei Wahrheiten nicht erkennen (und) unterscheiden kann, dann erkennt er nicht in der tiefen Buddha-Lehre die echte und tatsächliche Bedeutung. (XXIV. 9.)

Wahrheit des weltlichen Umgangs (loka-vyavahāra): alle dharmas (Objekte) sind wesens-leer. Aber weil das Weltliche verkehrt ist, entstehen falsche (und) verwirrende dharmas: „In der Welt ist (es) tatsächlich." Weil die Weisen-(und-)Guten das Wesen der Verkehrtheiten genau kennen, erkennen sie alle dharmas ausnahmslos als leer, ohne Entstehen. Bei den Weisen heißt diese Wahrheit des höchsten Sinnes (paramārtha-satya) „tatsächlich" (so-seiend, tathya). Die Buddhas lehren nun abhängig von diesen zwei Wahrheiten den lebenden Wesen (sattva) die Lehre (dharma). Wenn ein Mensch die zwei Wahrheiten nicht, wie tatsächlich, unterscheiden kann, dann versteht er die äußerst tiefe Buddha-Lehre nicht in ihrer tatsächlichen Bedeutung. Wenn (man) sagt: „Alle dharmas sind ohne Entstehen, das ist Wahrheit des höchsten Sinnes (paramārtha-satya); nicht ist die zweite, die Wahrheit des gewöhnlichen Umgangs (vyavahāra-satya) nötig", so ist das auch nicht richtig. Weshalb?

> Wenn nicht abhängig von der Wahrheit des gewöhnlichen Umgangs (vyavahāra-satya), erreicht man nicht die Wahrheit des höchsten Sinnes (paramārtha-satya); wenn man die Wahrheit des höchsten Sinnes nicht erreicht, dann erreicht man nicht nirvāṇa. (XXIV. 10.)

Der höchste Sinn (paramārtha) ist ausnahmslos vom Reden (und) Lehren abhängig. Reden (und) Lehren, das ist gewöhnliche Ausdrucksweise (vyavahāra). Deshalb, wenn nicht abhängig von der gewöhnlichen Ausdrucksweise (vyavahāra), ist eben der höchste Sinn (paramārtha) nicht zu lehren. Wenn man den höchsten Sinn nicht erreicht, wie erreicht man (und) kommt

man zum nirvāṇa? Obwohl deshalb die dharmas ohne Entstehen sind, sind dennoch die zwei Wahrheiten (satya). Ferner:

> (Wenn) man nicht richtig das Leere prüfen kann, dann schädigen (die) stumpfen Sinne sich selbst; wie, wenn man nicht gut die Zauberkunst kennt, man nicht gut eine giftige Schlange greift. (XXIV. 11.)

Wenn ein Mensch (mit) stumpfen Sinnen nicht gut die Leerheit versteht, (so) ist beim Leeren Irrtum (eig. „Verlust"), und es entsteht falsche Ansicht. Wie, begierig eine giftige Schlange zu ergreifen, man sie nicht gut ergreifen kann, im Gegenteil man dadurch beschädigt wird. Auch wie ein Zauberer etwas zu bewirken wünscht und (es) nicht gut erreichen kann, dann sich im Gegenteil selbst beschädigt. (Wenn) der Stumpfsinnige die Leerheit prüft, (ist es) dann auch so. Ferner:

> Der Erhabene kennt diese Lehre (dharma), überaus tief, verborgen (und) geheimnisvoll. Nicht wird (sie) von Stumpfsinnigen erreicht; deshalb will er (sie ihnen) nicht lehren. (XXIV. 12.)

Der Erhabene (bhagavān), da der dharma (Lehre) überaus tief, geheimnisvoll (und) unergründlich ist und nicht durch stumpfe Sinne verstanden wird, will (ihn) deshalb nicht lehren. Ferner:

> Ihr sagt, ich hafte an Leer(heit) und ich bringe Fehler hervor. Der Fehler, den ihr jetzt lehrt, ist eben nicht in Leer(heit). (XXIV. 13.)

Ihr sagt: Weil ich an Leer(heit) hafte, ist ein Fehler aus mir entstanden. Von mir wird Wesensleerheit (svabhāva-śūnyatā) gelehrt; das Leere auch [ferner][1] ist leer; nicht sind solche Fehler. Ferner:

> Weil der Sinn des Leeren (sc. verstanden) ist, können alle dharmas erreicht werden; wenn der Sinn des Leeren nicht (verstanden) ist, dann wird alles nicht erreicht. (XXIV. 14.)

Weil mit dem Sinne der Leerheit, werden alle weltlichen (laukika) und überweltlichen (lokottara) dharmas ausnahmslos völlig erreicht (als) zusammenstimmend. Wenn nicht mit Leer-

[1] Zusatz von TE.

heit, dann wird alles ausnahmslos nicht zusammenstimmend erreicht. Ferner:

> Ihr seid jetzt selbst mit Fehler, aber damit (dieser Fehler) auf mich abgewendet wird, (tut ihr), wie ein Mensch, ein Pferd reitend, selbst vergißt, was er reitet. (XXIV. 15.)

Ihr, während ihr im dharma seid (?), habt den Fehler: nicht könnt ihr ihn selbst verstehen, aber im Leeren seht ihr Fehler. Wie ein Mensch, der ein Pferd reitet, vergißt, was er reitet. Weshalb?

> Wenn ihr die dharmas (Objekte) als wahrhaftig seiend mit An-sich-Sein (svabhāva) seht, dann seht ihr die dharmas ohne Grund (hetu), auch ohne Bedingungen (pratyaya). (XXIV. 16.)

Ihr lehrt: Die dharmas sind mit wahrhaftigem Sein. Wenn so, dann seht ihr die dharmas ohne Grund (hetu) (und) ohne Bedingungen (pratyaya). Weshalb? Wenn dharmas absolut wahrhaftig An-sich-Sein haben, dann würden sie nicht entstehen, nicht vergehen. Wie gehen so die dharmas aus Ursachen (und) Bedingungen hervor? Wenn die dharmas aus Ursachen (und) Bedingungen entstehen, dann sind sie nicht an sich. Deshalb haben absolut wahre dharmas An-sich-Sein, dann sind sie ohne Ursachen (und) Bedingungen. Wenn man sagt: „Die dharmas, wahrhaftig seiend, verharren in An-sich-Sein“, so ist das nicht richtig. Weshalb?

> Dann widersprichst (du) dem Grund (und) der Folge (hetu-phala), dem Tun (karman), dem Täter und der Handlung (kriyā); auch vernichtest (du) ferner aller Dinge Entstehen (und) Vergehen. (XXIV. 17.)

Die dharmas (Objekte) sind wahrhaftig seiend: dann ist nicht Grund, Folge u. dgl. Dinge. Wie der śloka lehrt:

> Alles Entstehen durch Bedingungen (pratītya-samutpāda) lehre ich: das ist nicht-seiend. Auch heißt es: es ist eine fiktive Bezeichnung. Auch ist es der Sinn des mittleren Weges (madhyamā-pratipad). (XXIV. 18.)
>
> Es ist niemals ein dharma, der nicht durch Bedingungen entstanden wäre. Deshalb sind alle dharmas nicht ohne Leeres. (XXIV. 19.)

Das bedingte Entstehen (pratītya-samutpāda) lehre ich eben als leer. Weshalb? Sind die Bedingungen (pratyaya) alle vollständig vereinigt, (so) entstehen die Dinge. Weil diese Dinge abhängig von den Bedingungen sind, sind sie nicht an sich (svabhāvataḥ). Weil sie nicht an sich selbst sind, sind sie leer. „Leer" auch ferner ist leer; nur um die lebenden Wesen (sattva) zu führen und zu leiten, lehrt (er) es durch fiktive (d. i. konventionelle) Bezeichnung. Weil ohne die zwei Grenzen (koṭi) des Seins (und) Nichtseins, heißt es „mittlerer Weg" (madhyamā pratipad). Weil diese dharmas ohne An-sich-Sein sind, kann man nicht sagen: „Sie sind". Weil (sie) auch nicht leer sind (?), kann man nicht sagen: „Sie sind nicht." Wenn die dharmas An-sich-Seins-Eigenschaft haben, (kann man) nicht (sagen): „Sie sind abhängig von (vielen) Bedingungen." Wenn nicht abhängig von (vielen) Bedingungen, dann sind keine dharmas (Objekte). Deshalb gibt es keine nicht-leeren dharmas. Was ihr oben lehrt: „Leere dharmas sind fehlerhaft", dieser Fehler befindet sich jetzt andererseits bei euch. Weshalb?

> Wenn alles nicht-leer (ist), dann ist nicht Entstehen (und) Vergehen, so ist dann nicht der vier edlen Wahrheiten dharma. (XXIV. 20.)

Wenn alle dharmas jeder einzeln mit an An-sich-Sein (und) nicht leer sind, dann sind sie nicht mit Entstehen (und) Vergehen. Weil nicht mit Entstehen (und) Vergehen, ist nicht der vier edlen Wahrheiten Sein (dharma). Weshalb?

> (Wenn) Leid nicht durch Bedingungen entstanden, wie wird Leid sein? Nicht-ewig, das ist die Bedeutung des Leides, Wahrhaftig-Seiendes ist nicht nicht-ewig. (XXIV. 21.)

Weil Leid nicht durch Bedingungen entstanden ist, ist eben nicht Leid. Weshalb? Das sūtra lehrt: „Unewig, das ist die Bedeutung des Leides." Wenn Leid wahrhaftig seiend ist, wie ist es nicht-ewig? Weil es sein eigenes Wesen (svabhāva) nicht aufgibt. Ferner:

> Wenn Leid wahrhaftig An-sich-Sein hat, weshalb ist es durch Vereinigung (samudaya) entstanden? Deshalb ist nicht Vereinigung, weil es der Bedeutung der Leerheit widerspricht. (XXIV. 22.)

Wenn Leid wahrhaftig An-sich-Sein hat, würde es nicht

nochmals entstehen, weil es vorher schon ist. Wenn so, dann ist nicht die Wahrheit der Vereinigung (samudaya-satya), weil der Leerheit widersprechend. Ferner:

> Wenn Leid wahrhaftig seiend ist, dann würde es nicht mit Vergehen (nirodha) sein. Weil ihr an wahrhaftigem Sein haftet, widersprecht ihr der Wahrheit des Vergehens. (XXIV. 23.)

Wenn das Leid wahrhaftig seiend ist, dann würde es nicht vergehen. Weshalb? Weil eben das An-sich-Sein nicht vergänglich ist.[1] Ferner:

> Wenn das Leid wahrhaftig An-sich-Sein (svabhāva) hat, dann ist nicht Begehen des Weges (mārga-bhāvanā). Wenn der Pfad zu begehen und zu pflegen ist, dann ist er nicht mit An-sich-Sein (svabhāva). (XXIV. 24.)

Wenn die dharmas wahrhaftig seiend sind, dann ist nicht Begehen des Weges. Weshalb? Wenn die dharmas tatsächlich sind, dann sind sie ewig. (Wenn) ewig, dann nicht zu vermehren (und) zu steigern. Wenn der Weg zu begehen ist, dann ist er nicht an sich selbst (svabhāvataḥ). Ferner:

> Wenn die Wahrheit des Leides nicht ist, und die Wahrheiten der Vereinigung und des Vergehens nicht sind, was erreicht schließlich der Weg, der das Leid vernichtet? (XXIV. 25.)

Wenn die dharmas vorher wahrhaftig seiend sind mit An-sich-Sein (svabhāva), dann sind nicht die Wahrheiten des Leides, der Vereinigung und des Vergehens. (Wenn) jetzt der Weg des Vergehens, des Leides schließlich erreicht (wird): welches ist der Ort des Vergehens des Leides (duḥkha-nirodha)? Ferner:

> Wenn das Leid wahrhaftig an sich ist, in der Vergangenheit nicht gesehen, wie wird es jetzt gesehen, weil dessen An-sich-Sein nicht verschieden ist? (XXIV. 26.)

Wenn vorher, zur Zeit gewöhnlicher Menschen, man nicht des Leides An-sich-Sein sehen kann, so würde man es jetzt auch nicht sehen. Weshalb? Weil man das An-sich-Sein nicht tatsächlich sieht. Ferner:

---

[1] KE.: „nicht verloren wird".

> Wie das Sehen des Leides nicht richtig ist, so sind auch die Vernichtung der Vereinigung und die Verwirklichung der Zerstörung, das Begehen des Pfades und die vier Wahrheiten — diese auch ausnahmslos sind nicht richtig. (XXIV. 27.)

Wie die Wahrheit des Leides in ihrem An-sich-Sein vorher nicht zu sehen ist[1], und (man) sie auch später nicht sehen würde, so auch würde nicht Vernichtung der Vereinigung, Verwirklichung der Zerstörung und Betreten des Pfades sein. Weshalb? Dieses An-sich-Sein der Entstehung (samudaya), (wenn) vergangen, wird nicht vernichtet; jetzt auch würde es nicht vernichtet, weil An-sich-Sein nicht zu vernichten ist. Zerstörung (nirodha), (wenn) vergangen, wird nicht verwirklicht, jetzt auch würde sie nicht verwirklicht, da (sie) in der vergangenen Zeit nicht verwirklicht (wurde). Der Pfad ist in der Vergangenheit nicht betreten, jetzt auch würde er nicht betreten, weil er in der Vergangenheit nicht betreten wird. Deshalb würden die vier edlen Wahrheiten, Sehen, Aufhören (prahāṇa), Verwirklichen (sākṣāt-karman), Begehen (bhāvanā) ausnahmslos nicht sein, weil vierfaches Bewirken nicht ist. Die vier Folgen (eig. „Früchte", phala) des Pfades sind auch nicht. Weshalb?

> Das An-sich-Sein der vier Pfadesfrüchte (mārgaphala) ist in der Vergangenheit nicht zu erreichen. Wenn der dharmas (Objekte) Wesen (svabhāva) wahrhaftig seiend (ist), wie sind sie jetzt zu erreichen? (XXIV. 28.)

Wenn die dharmas (Objekte) mit Selbstsein sind, die vier śramaṇa-Früchte, in der Vergangenheit noch nicht erreicht, wie sind sie jetzt zu erreichen? Wenn zu erreichen, dann ist das An-sich-Sein (svabhāva) nicht wahrhaftig seiend. Ferner:

> Wenn die vier Früchte nicht sind, dann sind nicht die das Ziel Erreichenden (pratipannaka) erreicht; weil die acht Weisen nicht sind, so ist nicht die Gemeinde (saṅgha). (XXIV. 29.)

Weil die vier śramaṇa-Früchte nicht sind, so ist nicht das Erreichen der Früchte (und) der die Früchte zum Ziel Habenden.

---

[1] TE.: „nicht gesehen wird".

Weil die acht Weisen (und) Guten nicht sind, so ist nicht die Kostbarkeit der Gemeinde. Aber das sūtra lehrt: „Acht Gute-(und-)Weise (puruṣa-pudgala) heißen «die Gemeinde»." Ferner:

> Weil die vier edlen Wahrheiten nicht sind, ist auch nicht die Kostbarkeit der Lehre (dharma-ratna). (Wenn) nicht die Kostbarkeit der Lehre (und) die Kostbarkeit der Gemeinde ist, wie ist die Kostbarkeit des Buddha? (XXIV. 30.)

Durch Ausüben der vier edlen Wahrheiten erreicht man den Zustand (dharma) des nirvāṇa. Wenn die vier Wahrheiten nicht sind, dann ist nicht die Kostbarkeit der Lehre (dharma-ratna). Wenn die zwei Kostbarkeiten nicht sind, wie wird die Kostbarkeit des Buddha sein? (Wenn) ihr durch solche Gründe die dharmas (Objekte) als wahrhaftig seiend lehrt, dann vernichtet ihr die drei Kostbarkeiten.

Frage: Obwohl ihr die dharmas (Objekte) widerlegt, selbst dann wird die unübertreffliche vollendete Einsicht (anuttarā samyak-sambodhi) sein. Wegen dieses Weges heißt er Buddha.

Antwort:

> Ihr lehrt also: nicht abhängig von bodhi (Erleuchtung) ist buddha (der Erleuchtete), auch ferner nicht abhängig von buddha ist bodhi. (XXIV. 31.)

Ihr lehrt: die dharmas (Objekte) sind an sich (svabhāvataḥ); alsdann würde nicht abhängig von bodhi der buddha sein. Von buddha abhängig ist bodhi[1]; weil diese zwei Wesen (svabhāva) ewig wahrhaftig seiend sind. Ferner:

> Obwohl ihr ferner euch eifrig anstrengend um den Weg der Einsicht (bodhi-mārga) bemüht, wenn vorher nicht des buddha An-sich-Sein (svabhāva) ist, würde er nicht erreichen, buddha zu werden. (XXIV. 32.)

Weil (er) vorher nicht mit An-sich-Sein (svabhāva) ist. Wie Eisen nicht mit An-sich-Sein des Goldes ist; obwohl weiterhin verschiedentlich geschmiedet (und) geschmolzen, wird es nicht später Gold. Ferner:

> Wenn die dharmas (Objekte) nicht leer (sind), gibt es kein Böses- und Gutestun. Was tut man Nicht-

---

[1] Nach TE. KE.: „Durch den Pfad des Buddha ist bodhi".

Leeres, weil dieses (doch) in seinem An-sich-Sein (svabhāva) wahr (bestimmt) ist? (XXIV. 33.)

Wenn die dharmas (Objekte) nicht leer, dann tut der Mensch niemals Böses (und) Gutes. Weshalb? Weil Böses (und) Gutes in seinem An-sich-Sein vorher schon ist.[1] Auch weil nicht Tun (und) Tuender ist. Ferner:

> Du bringst nicht bei Bösem (und) Gutem (Frucht-) Vergeltung hervor; dann sind eben ohne Böses (und) Gutes (Frucht-)Vergeltungen. (XXIV. 34.)

Bei den Bedingungen des Bösen (und) Guten seid ihr ausnahmslos ohne Vergeltung. Dann würde eben ohne Bedingung durch Böses (und) Gutes die Vergeltung sein. Weshalb? Weil Vergeltung nicht aus Grund hervorgehend erreicht wird.

Frage: Ohne Böses (und) Gutes kann nicht der Tugend (und) Sünde Vergeltung sein. Nur durch Böses (und) Gutes ist Vergeltung von Tugend (und) Sünde.

Antwort:

> Wenn (man) sagt: „Durch Böses (und) Gutes entsteht Vergeltung", (dann) ist Frucht durch Böses (und) Gutes entstanden: wie sagt man „nicht leer"? (XXIV. 35.)

Wenn ohne Böses (und) Gutes nicht die Folge (Frucht) von Tugend (und) Sünde ist, wie sagt (man): „Frucht (Folge) ist nicht leer"? Wenn so, dann ist ohne [Tun und][2] Tuenden nicht Gutes (und) Böses. Früher lehrt(et) ihr: „Die dharmas (Objekte) sind nicht leer." Diese Sache ist nicht richtig. Ferner:

> Ihr widersprecht allen dharmas (Objekten), den Ursachen und Bedingungen (hetu-pratyaya), der Leerheit; dann widersprecht ihr der weltlichen Umgangsweise (loka-vyavahāra) und allen übrigen dharmas, die es gibt. (XXIV. 36.)

Wenn ihr den Bedingungen (und) dem höchsten Sinne der Leerheit widersprecht, dann widersprecht ihr allen Objekten (dharma) des weltlichen Umgangs. Weshalb?

> Wenn du die Leerheit bestreitest, dann wäre nicht Getanes, ohne Tun wäre doch Tun, nicht tuend würde (er) Täter heißen. (XXIV. 37.)

---

[1] TE.: „vorher schon wahrhaftig ist". [2] Nach TE. zu tilgen.

Wenn (man) die Leerheit bestreitet, dann sind alle Folgen ausnahmslos ohne Tun, ohne Grund. Ohne Tun aber (wäre) Tun, und alle Tuenden wären nicht mit (dem), was sie tun. Und ohne Tuenden wäre dann Tat (karma), wäre Vergeltung, wäre Annehmer (upādātṛ). Nur ist diese Sache ausnahmslos nicht richtig. Deshalb sollte man das Leere nicht bestreiten. Ferner:

> Wenn absolut wahrhaftig der Welt verschiedene Eigenschaften (lakṣaṇa) wären, dann (würde sie) nicht entstehen, nicht vergehen, immer ewig, nicht zerstört. (XXIV. 38.)

Wenn die dharmas (Objekte) wahrhaftiges An-sich-Sein haben, dann würden der Welt verschiedene lakṣaṇas, (d. h.) deva (Götter), manuṣya (Menschen), Tiere (tiryag-yoni): alle Dinge ausnahmslos nicht entstehen (und) nicht vergehen, immer verharrend (und) nicht zerstört. Weshalb? Weil tatsächliches Sein nicht zu verwandeln ist. Aber, (wie) offenbar gesehen, sind alle Dinge jedes veränderlich vereigenschaftet — (mit) Entstehen, Vergehen, Verändern. Deshalb würden sie nicht wahrhaftiges Sein haben. Ferner:

> Wenn Leeres nicht ist, würde Noch-nicht-Erreichtes nicht erreicht, auch würden die Qualen (kleśa) nicht vernichtet, auch wäre nicht Vergänglichkeit des Leides. (XXIV. 39.)

Wenn leere dharmas (Objekte) nicht sind, dann würden eben Weltliches (laukika) (und) Überweltliches (lokottara), wie Verdienst (und) Tugend, (die) noch nicht erreicht (sind), ausnahmslos nicht erreicht werden. Auch wäre nicht Vernichtung der Qualen (kleśa), dann wäre auch nicht Vergänglichkeit des Leides. Weshalb? Weil wahrhaftig seiend.

> Deshalb wird im sūtra gelehrt: Wenn man die Abhängigkeit sieht, dann heißt es: (er) kann Buddha sehen, und des Leides Entstehung, Vergehen und den Pfad sehen. (XXIV. 40.)

Wenn (ein) Mensch alle dharmas (Objekte) durch Bedingungen (pratyaya) entstehen sieht, so kann dieser Mensch des Buddha dharma-kāya (Körper der Lehre) sehen, Verstand (und) Einsicht vermehren, (und) kann die vier edlen Wahrheiten

sehen: das Leid, (dessen) Entstehung, Vergehen, (und den) Pfad. (Ist) Sehen der vier edlen Wahrheiten, (so) erreicht er die vier Früchte (und) vernichtet des Leides Qualen (kleśa). Deshalb sollte man die Leerheit nicht bestreiten. Wenn (man) die Leerheit bestreitet, dann bestreitet man das abhängige Entstehen (pratītya-samutpāda); bestreitet man das abhängige Entstehen, so bestreitet man die drei Kostbarkeiten (ratna); wenn man die drei Kostbarkeiten bestreitet, so bestreitet man sich selbst.

Fünfundzwanzigster Abschnitt.

Das Erlöschen.

Frage:

> Wenn alle dharmas leer, ohne Entstehen (und) ohne Vergehen, was wird abgeschnitten? was wird zerstört? und heißt dann „nirvāṇa" (Erlöschen)? (XXV. 1.)

Wenn alle dharmas leer, dann (sind sie) ohne Entstehen (und) ohne Vergehen. Ohne Entstehen (und) ohne Vergehen: was wird abgeschnitten, was wird zerstört, (das) nirvāṇa heißt? Deshalb wären alle dharmas nicht leer. Weil die dharmas nicht leer sind, heißt das Abschneiden der Qualen (kleśa) (und) das Vernichten der fünf skandhas „nirvāṇa".

Antwort:

> Wenn die dharmas nicht leer, dann (sind sie) nicht mit Entstehen, nicht mit Vergehen: was wird abgeschnitten? was vernichtet? und mit „nirvāṇa" bezeichnet? (XXV. 2.)

Wenn alles Weltliche nicht leer, dann, ohne Entstehen (und) ohne Vergehen, was wird abgeschnitten? was wird vernichtet? und heißt dann „nirvāṇa"? Deshalb erreicht man (eben)[1] nicht durch Sein und Nichtsein, auf beide Arten, nirvāṇa. Was heißt „nirvāṇa"?

> Ohne Erlangen, auch ohne Erreichen, nicht abgeschnitten, auch nicht ewig, nicht entstanden, auch nicht vergangen: das wird als nirvāṇa gelehrt. (XXV. 3.)

„Ohne Erlangen": was als Handlung (oder) als Folge nicht erlangt wird; „ohne Erreichen": was nirgends zu erreichen ist. „Nicht abgeschnitten": weil die fünf skandhas in der Vergangenheit völlig leer sind, wird, wenn der Pfad erreicht und in restloses nirvāṇa eingetreten wird, auch nichts abgeschnitten. „Nicht-ewig": wenn ein dharma zu erreichen ist, dann heißt der

---

[1] Zusatz von TE.

Unterscheidende „ewig" (?). Weil das im nirvāṇa still Vergangene nicht (als) dharma (als Objekt) zu unterscheiden ist, heißt es nicht „ewig". „Entstehen" und „Vergehen" sind auch so. Ein So-vereigenschaftetes heißt „nirvāṇa". Ferner lehrt das sūtra: „Das nirvāṇa ist nicht seiend, ist nicht nicht-seiend, ist nicht seiend-und-nichtseiend, ist nicht weder-seiend-noch-nicht-seiend." Wenn (man) alle dharmas (Objekte) nicht annimmt, innen still-erloschen, heißt (es) „nirvāṇa". Weshalb?

> nirvāṇa heißt nicht Sein; Sein ist eben (mit) Alter-(und-)Tod vereigenschaftet. Niemals ist das Dasein ohne die Eigenschaft des Alters und Todes. (XXV. 4.)

(Weil mit den) Augen gesehen alle Dinge ausnahmslos entstehen (und) vergehen, sind sie mit Alter (und) Tod vereigenschaftet. Wenn nirvāṇa wäre, dann würde es die Eigenschaft Alter (und) Tod haben. Nur ist diese Sache nicht richtig. Deshalb heißt nirvāṇa nicht „Sein". Auch sieht man nicht, (daß) getrennt von Entstehen, Vergehen, Alter-(und-)Tod ein wahrhaftiger dharma ist, (der „nirvāṇa" heißt).[1] Wenn nirvāṇa so ist, dann würde es mit der Eigenschaft des Entstehens (und) Vergehens, Alters (und) Todes sein. Weil ohne Eigenschaft des Alter (und) Todes, heißt es „nirvāṇa". Ferner:

> Wenn nirvāṇa ein Sein (bhāva) ist, dann ist nirvāṇa eben gewirkt (saṃskṛta); niemals gibt es einen dharma, der nicht-gewirkt (asaṃskṛta) wäre. (XXV. 5.)

nirvāṇa ist nicht ein Sein (bhāva). Weshalb? Alle Dinge, (die) durch Bedingungen (pratyaya) entstanden (sind), sind ausnahmslos gewirkt (saṃskṛta); nicht ist ein Sein (dharma), das „nicht-gewirkt" (asaṃskṛta) heißt. Obschon ewige dharmas fiktiv „asaṃskṛta" heißen, ist, mit Vernunftgründen gesucht, ein nicht-ewiger dharma wohl nicht, um so mehr ist (ein) ewiger dharma nicht zu erreichen.[2] Sehen (sc. eines solchen?) ist nicht erreichbar. Ferner:

> Wenn nirvāṇa ist, wie heißt es „ohne Annehmen" (anupādāya)? „Nicht ist es nicht durch Annehmen" aber heißt „Sein" (bhāva). (XXV. 6.)

Wenn (man) sagt: „nirvāṇa ist ein Sein (bhāva)", dann würde eben das sūtra nicht lehren: „Ohne Annehmen (anu-

[1] Zusatz von TE. [2] Nach KE.

pādāya) ist das nirvāṇa." Weshalb? Es ist kein Sein (bhāva), das, ohne Annehmen, doch ist. Deshalb ist nirvāṇa nicht ein Sein.

Frage: Wenn Sein (bhāva) nicht nirvāṇa, dann würde doch wohl Nichtsein nirvāṇa sein?

Antwort:

> Wenn schon nirvāṇa kein Sein ist, um so mehr ist nirvāṇa doch wohl nicht Nichtsein; nirvāṇa ist nicht Sein: an welchem Orte wird Nichtsein sein? (XXV. 7.)

Wenn ein Sein nicht nirvāṇa ist, wie ist ein Nichtsein nirvāṇa? Weshalb? Weil abhängig von Sein Nichtsein ist. Wenn Sein nicht ist, wie[1] ist Nichtsein? Wie das sūtra lehrt: „Vorher Sein, jetzt Nichtsein, (das) heißt eben «Nichtsein»." nirvāṇa ist eben nicht so. Weshalb? Weil ein nicht-seiender dharma sich in Nichtsein verwandelt. Deshalb wird auch Nichtsein nicht nirvāṇa. Ferner:

> Wenn Nichtsein nirvāṇa ist, wie heißt es „ohne Annehmen" (anupādāya)? (Was) noch nicht ohne Annehmen (anupādāya) ist, heißt doch Nichtsein (abhāva). (XXV. 8.)

Wenn man sagt: „Nichtsein ist nirvāṇa", dann würde das sūtra nicht lehren: „Ohne Annehmen" heißt nirvāṇa. Weshalb? Es gibt kein „ohne Annehmen" (anupādāya), (das) doch „Nichtsein" heißt. Deshalb erkennt man: nirvāṇa ist nicht Nichtsein.

Frage: Wenn nirvāṇa nicht Sein, nicht Nichtsein ist, welches (eig. „das wievielte") ist dieses nirvāṇa?

Antwort:

> Wegen Annehmens der Bedingungen (pratyaya) (ist) Wandern im saṃsāra; die Bedingungen nicht-annehmen, das heißt „nirvāṇa". (XXV. 9.)

Weil man nicht, wie (sie) tatsächlich (sind), die Verkehrtheiten erkennt, ist abhängig von den fünf upādāna-skandhas Wandern im saṃsāra. Weil man, wie tatsächlich, die Verkehrtheiten erkennt, dann (ist) nicht[2] weiter abhängig von den fünf upādāna-skandhas Wandern im saṃsāra. Da die wesen-(svabhāva-)losen fünf skandhas nicht ferner Seinszusammenhang

---

[1] TE.: „was". [2] TE.: „wird nicht erreicht".

(bhava-santāna) erreichen, deshalb heißt es „Erlöschen" (nirvāṇa). Ferner:

> Wie im sūtra des Buddha gelehrt wird: „Das Sein aufgeben, das Nichtsein aufgeben: deshalb erkennt man das nirvāṇa nicht als Sein, auch nicht als Nichtsein." (XXV. 10.)

„Sein" heißt (die) drei (Arten von) Sein. „Nichtsein" heißt: (die) drei (Arten von) Sein (sind) abgeschnitten (und) vergangen. Buddha lehrt: „Wegen Aufgebens (eig. „Abschneidens") dieser zwei Sachen wird man erkennen: nirvāṇa (ist) nicht Sein, auch nicht Nichtsein."

Frage: Wenn sowohl Sein wie Nichtsein nicht nirvāṇa sind, dann sind doch jetzt wohl Sein (und) Nichtsein verbunden nirvāṇa?

Antwort:

> Wenn man sagt: „Sein (und) Nichtsein verbunden ist eben nirvāṇa", dann ist Sein (und) Nichtsein eben Erlösung (mokṣa); diese Sache ist eben nicht richtig. (XXV. 11.)

Wenn man sagt: „Sein (und) Nichtsein vereint ist nirvāṇa", dann sind Sein und Nichtsein, (die) zwei Sachen, verbunden, Erlösung. Diese Sache ist nicht richtig. Weshalb? Wie[1] sind zwei entgegengesetzte Sachen (wie) Sein (und) Nichtsein an einem Orte? Ferner:

> Wenn man sagt: „Sein (und) Nichtsein verbunden ist nirvāṇa", (dann) ist nirvāṇa nicht ohne Annehmen (anupādāya); (denn) diese zwei entstehen durch Annehmen. (XXV. 12.)

Wenn [man sagt, daß][2] Sein (und) Nichtsein vereint nirvāṇa ist, dann würde das sūtra nicht lehren: „nirvāṇa heißt «ohne Annehmen» (anupādāya)." Weshalb? Sein (und) Nichtsein, (diese) zwei Sachen, sind durch Annehmen entstanden, durch wechselseitige Abhängigkeit sind sie eben. Deshalb ist nicht möglich (eig. „wird nicht erreicht"), daß Sein (und) Nichtsein, (diese) zwei Sachen, vereint nirvāṇa sind. Ferner:

> Sein (und) Nichtsein: beide vereint erreicht, wie heißen sie „nirvāṇa"? nirvāṇa heißt nicht-gewirkt

[1] Nach KE. [2] Zusatz von TE.

> (asaṃskṛta), Sein (und) Nichtsein, diese sind gewirkt (saṃskṛta). (XXV. 13.)

Sein (und) Nichtsein, (diese) zwei Sachen vereint, erreichen nicht die Bezeichnung „nirvāṇa“. nirvāṇa heißt asaṃskṛta, Sein (und) Nichtsein, diese (sind) saṃskṛta. Deshalb sind Sein (und) Nichtsein nicht [das] nirvāṇa. Ferner:

> Sein (und) Nichtsein, (diese) zwei Sachen vereinigt, wie sind diese nirvāṇa? Diese zwei sind nicht am selben Ort, wie Helligkeit (und) Finsternis sich nicht vereinigen. (XXV. 14.)

Die zwei Sachen, Sein (und) Nichtsein, erreichen nicht den Namen nirvāṇa. Weshalb? Sein (und) Nichtsein (sind) entgegengesetzt (und) an einem Orte nicht zu erreichen, wie Helle (und) Dunkel nicht sich vereinigen. Deshalb ist zur Zeit des Seins nicht Nichtsein, zur Zeit des Nichtseins ist nicht Sein. Wie heißen nun Sein (und) Nichtsein miteinander vereint „nirvāṇa“?

Frage: Wenn Sein (und) Nichtsein miteinander vereint nicht nirvāṇa sind, dann wäre jetzt weder Sein noch Nichtsein das nirvāṇa.

Antwort:

> Wenn weder Sein noch Nichtsein „nirvāṇa“ heißt, wodurch ist denn dieses „weder-Sein-noch-Nichtsein“ unterschieden? (XXV. 15.)

Wenn nirvāṇa weder Sein noch Nichtsein (ist), wovon abhängig wird dann dieses weder-Sein-noch-Nichtsein unterschieden? Deshalb: „Weder Sein noch Nichtsein (ist) nirvāṇa“, diese Sache ist nicht richtig. Ferner:

> Nicht Sein (und) Nichtsein unterscheiden: so heißt „nirvāṇa“; wenn Sein (und) Nichtsein erreicht ist, ist weder Sein noch Nichtsein erreicht. (XXV. 16.)

Ihr unterscheidet: weder Sein noch Nichtsein: das ist nirvāṇa. Diese Sache ist nicht richtig. Weshalb? Wenn Sein (und) Nichtsein erreicht werden, und später weder Sein noch Nichtsein erreicht werden, so heißt der Gegensatz zu Sein „Nichtsein“, der Gegensatz zu Nichtsein heißt „Sein“. Dieses Sein (und) Nichtsein ist im dritten Satze schon widerlegt. Weil Sein (und) Nichtsein nicht ist, wie ist weder Sein noch Nichtsein? Deshalb ist nicht nirvāṇa weder Sein noch Nichtsein. Ferner:

> Nach dem nirvāṇa des tathāgata sagt man nicht „Sein" und „Nichtsein"; auch sagt man nicht: „Sowohl Sein als Nichtsein"; auch nicht: „Weder Sein noch Nichtsein." (XXV. 17.)
>
> Zu des tathāgata gegenwärtiger Zeit sagt man nicht: „Sein" und „Nichtsein", auch sagt man nicht: „Sowohl Sein als Nichtsein", „Weder Sein noch Nichtsein." (XXV. 18.)

Weder nach dem Tode (eig. „Vergehen", nirodha) des tathāgata noch in (seiner) Gegenwart nimmt man an: „tathāgata ist", auch nimmt man nicht an: „tathāgata ist nicht", auch nimmt man nicht an: „tathāgata ist und ist nicht", auch nimmt man nicht an: „Weder ist tathāgata, noch ist er nicht." Weil man nicht annimmt, soll man nicht unterscheiden: „nirvāṇa ist — ist nicht usw." Wer wird ohne tathāgata das nirvāṇa erreichen? wann, wo, durch welche Lehre (dharma) nirvāṇa lehren? Deshalb ist zu aller Zeit (auf) alle Arten gesucht des nirvāṇa Beschaffenheit nicht zu erreichen. Ferner:

> nirvāṇa ist von saṃsāra nicht im geringsten unterschieden; saṃsāra ist von nirvāṇa auch nicht im geringsten unterschieden. (XXV. 19.)

Mit Bezug auf das Wandern (eig. „Gehen und Kommen") des Zusammenhangs der fünf skandhas lehrt (und) nennt (man) saṃsāra (eig. „Welt"). Die fünf skandhas (in ihrem) An-sich-Sein sind völlig leer, ohne Annehmen (anupādāna), still-vergangen (śānta-niruddha): diese Sache ist früher schon gelehrt. Weil alle dharmas ohne Entstehen, ohne Vergehen sind, ist zwischen saṃsāra und nirvāṇa kein Unterschied, das nirvāṇa ist auch nicht von saṃsāra verschieden. Ferner:

> Des nirvāṇa Wirklichkeitsgrenze (koṭi) und auch des saṃsāra Grenze: so(lche) zwei Grenzen sind nicht mit dem allergeringsten Unterschied. (XXV. 20.)

Gründlich untersucht, ist des saṃsāra und des nirvāṇa Wirklichkeitsgrenze ohne Entstehensgrenze. Weil in gleicher Weise nicht zu erreichen, ist nicht der geringste Unterschied. Ferner:

> „Nach dem Vergehen (nirodha) ist Nichtsein" usw., „hat Ende (koṭi)" usw., „ewig" usw.: alle solche Ansichten erheben sich abhängig von nirvāṇa, (von) zukünftiger und vergangener Welt. (XXV. 21.)

„Nach dem nirvāṇa ist tathāgata", „ist tathāgata nicht", „ist zugleich tathāgata und ist nicht tathāgata", „ist weder tathāgata noch ist nicht tathāgata"; „Die Welt ist mit Ende", „ist ohne Ende", „Die Welt ist sowohl mit als ohne Ende", „Die Welt ist weder mit noch ohne Ende", „Die Welt ist ewig", „Die Welt ist nicht ewig", „Die Welt ist sowohl ewig als nicht ewig", „Die Welt ist weder ewig noch nicht ewig": diese dreiartigen (sind) zwölf Ansichten. „Nach dem Vergehen ist tathāgata", „ist er nicht" usw., (diese) vier Ansichten beziehen sich (eig. „erheben sich") auf das nirvāṇa. „Die Welt ist mit Grenze", „ist ohne Grenze" usw., (diese) vier Ansichten beziehen sich auf die zukünftige Welt. „Die Welt ist ewig", „ist nicht ewig" usw., (diese) vier Ansichten beziehen sich auf die vergangene Welt. „tathāgata ist nach dem Vergehen", „er ist nicht" usw. ist nicht zu erreichen. Das nirvāṇa auch so. (Ebenso) wie „Der Welt Anfangsgrenze (und) Endgrenze hat ein Ende", „hat kein Ende", „ist ewig", „ist nicht ewig" usw. nicht zu erreichen sind. nirvāṇa auch so. Deshalb lehrt er: „saṃsāra und nirvāṇa sind nicht verschieden." Ferner:

> Weil alle dharmas leer sind, was ist begrenzt, was unbegrenzt, sowohl begrenzt als unbegrenzt, weder begrenzt noch unbegrenzt? (XXV. 22.)
>
> Was ist eines oder verschieden, was ist ewig oder nicht ewig, sowohl ewig als nicht ewig, weder ewig noch nicht ewig? (XXV. 23.)
>
> Die dharmas sind nicht zu erreichen, zerstört (ist) alle Entfaltung (prapañca), nicht ist (ein) Mensch, auch ist nicht Ort, auch ist nichts von Buddha gelehrt. (XXV. 24.)

Weil alle dharmas zu allen Zeiten auf alle Arten durch Bedingungen entstehen, weil vollkommen leer, haben sie nicht An-sich-Sein (svabhāva). Bei so(lchen) dharmas: was hat Grenze (und) wer begrenzt? Was ist ohne Grenze? sowohl mit als ohne Grenze? weder mit noch ohne Grenze? Was ist ewig? Wer ist ewig? Was ist nicht ewig? ewig (und) nicht ewig? weder ewig noch nicht ewig? Wer ist weder ewig noch nicht ewig? Welcher Leib (kāya) ist denn Selbst (ātman), welcher Leib ist verschieden von Selbst? Solche 62 falsche Ansichten (dṛṣṭi) sind im vollkommen Leeren ausnahmslos nicht zu er-

reichen. Die erreicht sind, hören ausnahmslos auf, der prapañca (Entfaltung) vergeht ausnahmslos. Weil prapañca vergeht, durchschaut (und) durchdringt man der dharmas (Objekte) tatsächliche Beschaffenheit und erreicht den still-verborgenen Weg. (Von) dem Abschnitt über die Bedingungen[1] (an) unterschieden (und) gesucht, ist nicht Sein, nicht Nichtsein, ist nicht sowohl Sein als Nichtsein, ist nicht weder Sein noch Nichtsein. Das heißt der dharmas (Objekte) tatsächliche Beschaffenheit, auch heißt (es) Wirklichkeitsgrenze des Wesens des tathāgata, nirvāṇa. Deshalb ist tathāgata ohne Zeit (und) ohne Ort. Für Menschen lehrt (er) des nirvāṇa wahres Wesen. Deshalb lehrt er: alle (sc. Dinge), die erreicht werden, hören ausnahmslos auf; prapañca (Entfaltung) hört ausnahmslos auf.

---

[1] 1. Abschnitt.

Sechsundzwanzigster Abschnitt.

Die zwölf Glieder.

Frage: Durch das große Fahrzeug (mahāyāna) lehrt ihr den Weg des höchsten Sinnes. Ich will jetzt den śrāvakadharma (-Lehre) lehren hören (und) den Weg des höchsten Sinnes betreten.

Antwort:

Die von Verblendung (moha) umhüllten Lebewesen (sattva) erzeugen für später drei Wirkungen (saṃskāra); weil sie diese saṃskāras erzeugen, ist entsprechend den saṃskāras Eintreten[1] in sechs gatis („Gänge" der Seelenwanderung). (XXVI. 1.)

Durch der saṃskāras Verursachung nimmt Bewußtsein (vijñāna) den sechs-gati-Leib an; weil Haften des Bewußtseins ist, ist Vermehren und Vergrößern (von) Name-und-Form (nāma-rūpa). (XXVI. 2.)

Weil Name-und-Form sich vermehrt (und) vergrößert, dadurch entstehen aber die sechs Gebiete (āyatana); Leidenschaft, Sinnesbereich (gocara) und Bewußtsein: durch deren Zusammensein entstehen die sechs Berührungen (sparśa). (XXVI. 3.)

Weil abhängig von den sechs Berührungen, entstehen dann die drei Empfindungen (vedanā); [weil] abhängig von den drei Empfindungen aber entsteht Verlangen (tṛṣṇā) und Begierde (kāma). (XXVI. 4.)

Abhängig von Verlangen sind die vier Annahmen (upādāna); weil abhängig (von den vier upādānas), ist Sein (bhava); wenn der Annehmende nicht annimmt, dann ist Erlösung (mokṣa) nicht mit Sein. (XXVI. 5.)

Durch Sein aber ist Entstehen (jāti), durch Entstehen (Geburt) ist Alter (und) Tod; weil Alter (und)

---

[1] TE.: „Fallen.

Tod ist, ist Trauer, Bedauern, Leid (und) Qualen (kleśa). (XXVI. 6.)

Solche Sachen ausnahmslos aber sind durch Entstehen, nur durch diese Bedingungen sammelt sich aber große Leidesanhäufung an. (XXVI. 7.)

Das wird bezeichnet als Alter (und) Tod, der Ursprung der saṃskāras (Wirkungen); vom Nichtwissenden wird getan, vom Wissenden wird nicht getan. (XXVI. 8.)

Weil diese Sache vergeht, entsteht diese Sache eben nicht; nur diese Leidesanhäufung vereinigt sich, so aber ist richtiges Vergehen. (XXVI. 9.)[1]

Gewöhnliche Leute, weil von Nichtwissen (avidyā) geblendet, erzeugen durch Handlungen (karma) des Leibes, der Rede, des Geistes für späteren Leib sechs-gati-saṃskāras. Nach erzeugten saṃskāras gibt es obere, mittlere, untere (Wesen). Das Bewußtsein (vijñāna) tritt in die sechs gatis ein, abhängig von den saṃskāras empfängt (man) den Leib. Durch die Verursachung des Haftens des Bewußtseins ist Entstehung (samudaya) von Name-und-Form (nāma-rūpa); wegen Entstehens von Name-und-Form sind sechs Sinnesgebiete (āyatana). Weil von den sechs Sinnesgebieten abhängig, sind sechs Berührungen (sparśa). Weil von sechs Berührungen abhängig, sind drei Empfindungen (vedanā). Von den drei Empfindungen abhängig entsteht Begierde (kāma) (und) Verlangen (tṛṣṇā). Abhängig von Begierde und Verlangen sind vier (Arten von) Annehmen (upādāna). Die upādānas, zur Zeit des Annehmens (upādāna), veranlassen durch Handlungen des Leibes, der Rede, des Geistes Böses und Gutes und bewirken später den Zusammenhang der drei Zustände (bhava). Durch Sein aber ist Entstehen (jāti), durch Geburt ist Alter (und) Tod, durch Alter (und) Tod ist Trauer, Bedauern, Leid, Qualen (kleśa), verschiedenartiger Kummer. Nur ist Entstehung von großer Leidesanhäufung (duḥkha-skandha-samudaya). Deshalb erkennt man: gewöhnliche Leute ohne Verstand verursachen Ursprung und Ursache dieser saṃskāras von Alter (und) Tod. Das wird vom Verständigen nicht verursacht, weil er, wie tatsächlich, sieht. Dann vergeht

[1] Die kārikās dieses Abschnittes stimmen teilweise nicht mit denen der anderen Versionen überein.

Nichtwissen (avidyā). Weil Nichtwissen vergeht, vergehen auch die Wirkungen (saṃskāra). Weil der Grund (hetu) vergeht, vergeht auch die Folge (phala). So (durch) Üben, Wiederholen (und) Prüfen der Kenntnis vom Entstehen und Vergehen der zwölf nidānas vergeht diese Sache; weil diese Sache vergeht, vergeht bis zu Geburt, Alter, Tod, Trauer, Kummer die große Leidesanhäufung (duḥkha-skandha) ausnahmslos tatsächlich. Das tatsächlich Vergehende vergeht vollständig. Die Bedeutung (Sinn) dieses Entstehens (und) Vergehens der zwölf nidānas (ist), wie im abhidharma und (in den) sūtras ausführlich gelehrt.

Siebenundzwanzigster Abschnitt.

Die falschen Ansichten.

Frage: (Ich habe) schon gehört, (wie) das Mahāyāna falsche Ansichten widerlegt, jetzt will ich hören, (wie) die śrāvaka-Lehre (-dharma) falsche Ansichten (mithyā-dṛṣṭi) widerlegt.

Antwort:

> „Ich, in der vergangenen Welt, war" oder „war nicht", „Die Welt ist ewig" usw.: alle (diese) Ansichten sind ausnahmslos auf die vergangene Welt bezüglich. (XXVII. 1.)
>
> „Ich, in der zukünftigen Welt, werde sein" oder „werde nicht sein", „(Die Welt ist) mit Ende" usw.: derartige Ausnahmen sind ausnahmslos auf die zukünftige Welt bezüglich. (XXVII. 2.)

„Ich, in der vergangenen Welt, (war) seiend", oder „nichtseiend", (oder) „seiend-und-nichtseiend", oder „weder seiend noch nichtseiend": dann heißt es: Ansichten des „ewig" usw. mit Bezug auf die vergangene Welt. „Ich, in der zukünftigen Welt, (entweder) werde wirken", (oder) „nicht wirken", (oder) „wirken und nicht wirken", (oder) „weder wirken noch nicht wirken": dann heißt das: falsche Ansichten des „mit Grenze", „ohne Grenze" usw. mit Bezug auf die zukünftige Welt. Solche und ähnliche sind falsche Ansichten. Weshalb nennt man sie „falsche Ansichten"? Diese Sache wird (er) jetzt lehren.

> „In der vergangenen Welt war Ich": diese Sache ist nicht erreichbar. In der vergangenen Welt (befindliches) Ich wird nicht in der jetzigen Welt befindliches Ich.[1] (XXVII. 3.)
>
> Wenn (man) sagt: „Ich (ātman) eben bin das, aber der Leib (kāya) ist verschieden-vereigenschaftet", wenn

[1] Nach TE.

es ohne Leib sein soll, wo ist das Ich (ātman) getrennt? (XXVII. 4.)

Ohne Leib ist nicht Ich: diese Sache ist schon erreicht. Entweder sagt man: der Leib eben ist Ich, oder ganz und gar nicht ist Ich. (XXVII. 5.)

Nur heißt der Leib nicht Ich, weil das mit Leib Vereigenschaftete entsteht und vergeht. Wie wird man aber durch Annehmen (upādāna) (ein) Annehmer (upādātṛ) werden? (XXVII. 6.)

Wenn ohne Leib Ich ist, so ist eben diese Sache nicht richtig. „Ohne Annehmen (upādāna) ist Ich" ist aber tatsächlich nicht zu erreichen. (XXVII. 7.)

Jetzt ist Ich nicht abgetrennt von Annehmen (upādāna), auch nicht eben[1] dasselbe wie upādāna, weder ohne upādāna noch nicht (ohne): das eben ist die absolut wahre Bedeutung. (XXVII. 8.)

„Ich war in früherer Welt": diese Sache ist [eben][2] nicht richtig. Weshalb? Ich in früherem Leben (Welt) bin eben nicht jetziges Ich, weil Fehler des Ewigseins (śāśvata) wäre. Wenn ewig, dann ist der Fehler eines regressus ad infinitum (anavasthā). Weshalb? Wie ein Mensch dadurch, daß er Gutes (aus)übt, deva (Gott) wird, aber[3] später Mensch wird. Wann das Ich (ātman) eines früheren Lebens (eig. „Welt") eben das Ich des jetzigen Lebens ist[4], dann ist ein deva eben dieser Mensch. Ferner wird ein Mensch, durch böses karma (Tun), ein caṇḍāla, später wird er ein brāhmaṇa. Wenn das Ich des früheren Lebens eben jetzt Ich ist, dann ist der caṇḍāla ein und derselbe wie der brāhmaṇa; z. B. wie ein in Śrāvastī (wohnender) brāhmaṇa, (der) Devadatta heißt, auch in der Stadt Rājagṛha anlangend Devadatta heißt; nicht wird er ein anderer, weil er die Stadt Rājagṛha erreicht. Wenn (einer) vorher deva ist, später Mensch wird, dann ist der deva eben der Mensch; der caṇḍāla ist eben der brāhmaṇa. Nur ist diese Sache nicht richtig. Weshalb? Ein deva ist eben nicht dieser Mensch, der caṇḍāla ist eben nicht dieser brāhmaṇa. Solche Fehler des Ewigseins (śāśvata) sind. Daher, wenn man sagt: „Das Ich (ātman) eines früheren

---

[1] KE.: „nur". [2] Nach TE. zu tilgen. [3] Nach TE.
[4] TE.: „das jetzige Ich ist".

Lebens wird nicht das jetzige Ich. Wie ein Kleider waschender Mensch Wäscher heißt, ein mähender Mäher heißt. Aber obwohl der Wäscher vom Mäher nicht verschieden ist, so ist doch der Wäscher nicht eben der Mäher. So heißt das Selbst (ātman), deva-Leib annehmend, deva, Selbst, Menschen-Leib annehmend, heißt Mensch. Das Selbst (ātman) ist nicht verschieden, aber der Leib ist verschieden": diese Sache ist nicht richtig. Weshalb? Wenn eben dieser (ein) Mensch ist[1], würde man nicht sagen: „Ein deva wird Mensch." Der jetzige Wäscher ist vom Mäher verschieden, oder er ist nicht verschieden. Wenn nicht verschieden, dann wäre der Wäscher eben der Mäher. So (wäre) der deva (in) einem früheren Leben (Welt) eben dieser Mensch; ein caṇḍāla (wäre) eben dieser brāhmaṇa: dann ist auch das Selbst (ātman) mit dem Fehler des Ewigseins (śāśvata). Wenn verschieden, dann ist der Wäscher eben nicht der Mäher. So wird ein deva nicht Mensch. Das Selbst (ātman) ist auch nicht ewig. Nicht-ewig ist eben anātman(ohne Selbst) - vereigenschaftet. Deshalb ist nicht möglich, zu sagen: „Ein und dasselbe."

Frage: Weil ātman (Selbst) eben nur von upādāna abhängig ist, unterscheidet man: „dieser deva", „dieser Mensch". upādāna heißt die Gesamtheit der fünf skandhas (pañca-skandhakāya). Weil von Tun (karman) abhängig, unterscheidet man: „dieser deva", „dieser Mensch", „dieser caṇḍāla", „dieser brāhmaṇa". Aber ātman (das Selbst) ist tatsächlich nicht deva, nicht Mensch, nicht caṇḍāla, nicht brāhmaṇa. Deshalb ist nicht solcher Fehler.

Antwort: Diese Sache ist nicht richtig. Weshalb? Wenn der Leib (kāya) deva wird, Mensch wird, caṇḍāla wird, brāhmaṇa wird, dann ist (er) nicht dieser ātman (Selbst), dann ist ohne Leib das Selbst. Jetzt wandern (eig. „gehen und kommen") Böses (und) Gutes in Geburt (und) Tod (saṃsāra): alles ausnahmslos ist das der Leib, nicht das Selbst (ātman). Weil von Bösem abhängig, fällt man in die drei schlimmen Gänge (gati); weil von Gutem abhängig, fällt man in die drei guten Gänge. Wenn Leid, Freude, Groll, Lust, Trauer, Furcht usw. aller dieser Vereinigung (kāya) nicht das Selbst (ātman) ist, wozu braucht man ātman? (Es ist) wie das Heilen des Bösen

---

[1] TE.: „Wenn es eben der(selbe) ist".

gewöhnlicher Menschen, nicht vorbereitet für diese Askese (eig. „Hinausgehen aus der Familie", prāvrājya). Der bedingte Zusammenhang der fünf skandhas: da (dessen) Böses (und) Gutes nicht verloren wird, ist Erlösung (mokṣa). Wenn alles dessen Vereinigung (eig. „Körper", kāya) ohne Selbst (anātman) ist, wozu braucht man Selbst?

Frage: Böses (und) Gutes ist abhängig und beruhend auf dem ātman (Selbst). Weil ātman ist, was erkennt, der Leib (kāya) nicht ist, was erkennt, würde der Erkennende dieser ātman sein; von dem Tun abhängiges Böses (und) Gutes veranlassen, das ist dharma tun. Man wird erkennen: es muß einen Täter geben. Täter ist ātman. Der Leib wird von ātman benützt, auch ist dieser der Wohnort des ātman. Z. B. wie ein Hausherr mit Gras, Holz, Lehm, ungebrannten Ziegeln ein Haus baut. (Man) selbst, des Leibes wegen, läßt zum Benützen ein Haus bauen, (das) gut (oder) schlecht ist. Das Selbst (ātman) auch so erreicht abhängig von Gutes- (und) Bösestun einen guten oder häßlichen Körper. Das Wandern (saṃsāra, eig. „Geburt und Tod") in den sechs Gängen (gati) ist ausnahmslos von ātman gemacht. Deshalb gehört des Bösen (und) Guten Anhäufung (kāya, Leib) ausnahmslos dem Selbste an. Z. B. wie das Haus nur dem Hausherrn gehört, nicht einem andern Menschen gehört.

Antwort: Dieses Beispiel ist nicht richtig. Weshalb? Weil der Hausherr Gestalt hat, Berührung (sparśa) hat, Kraft hat, kann er das Haus leiten. Weil der von euch gelehrte ātman (Selbst) ohne Gewalt, ohne Berührung, nicht Kraft ausübt; selbst ohne Kraft seiend, Kraft nicht ausübend, kann er auch nicht bewirken, (daß) andere tun. Wenn in der Welt ein dharma ist, ohne Form (und) ohne Berührung, der wirken kann, dann ist (ātman)[1] eben zu glauben, anzunehmen (und) zu erkennen als wirkend. Nur ist diese Sache nicht richtig. Wenn ātman (das Selbst) wirkend ist, dann würde man[2] nicht selbst Leidvolles tun. Wenn der nachdenkt, dann ist Freudvolles zu begehren, nicht würde er es vergessen (und) außer acht lassen. Wenn ātman nicht Leid bewirkt, sondern Leid gewaltsam entsteht, dann ist das übrige ausnahmslos auch (von) selbst entstanden

---

[1] Fehlt TE. [2] Nach KE.

(und) wird nicht von ātman getan. Wenn der Sehende das Selbst (ātman) ist, (und das) Auge die Erscheinungen (rūpa) sehen kann, so würde das Auge dieses Selbst (ātman) sein. Wenn das Auge sieht, aber nicht ātman, dann, entgegengesetzt zu früher, sagt (man): der Seher, das ist ātman. Wenn der Sehende das Selbst (ātman) ist, dann würde ātman nicht Tönehören u. dgl. Sinnesgebiete (gocara) erreichen. Weshalb? Weil das Auge als Sehendes nicht Tönehören u. dgl. Gebiete (gocara) erreichen kann. „Das Selbst (ātman) ist Sehendes": diese Sache ist nicht richtig. Wenn (man) sagt: „Wie der Mäher mit geeigneter Sichel Gras mäht, so kann auch das Selbst (ātman) durch den Arm usw. wirken": (so) ist dieses Beispiel[1] nicht richtig. Weshalb? Von der Sichel getrennt ist jetzt der Mäher, aber von Leib, Geist (manas), Sinnen (indriya) ist der Wirkende nicht getrennt. Wenn (man) sagt: „Obwohl der Wirkende nicht Auge, Ohr usw. ist, wird er als wirkend erreicht", dann kann ein unfruchtbares Weib ein Kind erzeugen. So würden alle Sinne aussnahmslos nicht ātman (das Selbst) sein. Wenn (man) sagt: „Das rechte Auge sieht die Dinge, aber das linke Augen-Bewußtsein wird erkennen: getrennt ist der Sehende", so ist diese Sache nicht richtig. Die rechte Hand übt (und) tut jetzt, (was die) linke Hand nicht kann. Deshalb ist der Wirkende nicht getrennt. Wenn der Wirkende getrennt ist, so würde, was die rechte Hand übt, auch die linke Hand können, aber tatsächlich kann sie (es) nicht. Deshalb abermals ist kein Wirkender.

Ferner: Ein das Selbst (ātman) Annehmender (eig. „Habender")[2] sagt: „Wenn man andere Obst essen sieht, kommt im Munde Speichel hervor; das ist Kennzeichen (lakṣaṇa) des ātman." Diese Sache ist nicht richtig. Weshalb? Weil das Gedächtnis-Kraft (smṛti-bala) ist, aber nicht Kraft des ātman. Und auch dann (wird) die Abhängigkeit von ātman widerlegt: der Mensch befindet sich in Gesellschaft, beschämt wirft er den Speichel aus; aber der Speichel kommt gewaltsam heraus, und er kann sich selbst nicht beherrschen. Deshalb wird man erkennen, (daß) nicht ātman (ist).

Ferner: Wenn Verkehrtheit, Fehler, Sünde ist[3], (so) ist der im früheren Leben Vater, im jetzigen wird er Sohn; dieser

---

[1] TE.: „diese Sache". [2] Nach TE. [3] Nach KE.

Vater (und) Sohn ist einer, nur der Leib ist verschieden. Wie ein aus einem Haus ein (anderes) Haus Erreichender, weil er Vater ist, eben der Vater ist. Nicht weil er in ein verschiedenes Haus eingeht, ist er verschieden. Wenn ātman ist, wären diese zwei Eines. So ist dann ein großer Fehler.

Wenn (man) sagt: „Ohne ātman im fünf-skandha-santāna (-Zusammenhang) auch ist dieser Fehler", so ist diese Sache nicht richtig. Weshalb? Obwohl dieser fünf skandhas santāna zusammenhängt, ist entweder Zeit erforderlich, oder Zeit ist nicht erforderlich. Wie ein die Vorschrift Haltender Traubensaftbrei trinken darf, (aber) Traubenwein (Most) darf er nicht trinken; wenn er verändert (und) bitterer Wein wird, darf er (ihn) wieder trinken. Der fünf skandhas Zusammenhang (santāna) ist auch so; er hat Nutzen und hat keinen Nutzen. Wenn zuerst (und) zuletzt ein Selbst (ātman) ist, ist so(lcher) Fehler. Der fünf skandhas Zusammenhang hat nicht so(lchen) Fehler. Nur des Zusammenhangs der fünf skandhas wegen heißt es fiktiv „ātman", nicht ist (er) wahrhaftig seiend; wie das Zusammensein von Firstbalken und Dachsparren (ein) Haus ist, ohne Firstbalken und Dachsparren ist nicht das Haus besonders getrennt. So ist wegen des Zusammenseins der fünf skandhas ātman. Wenn ohne fünf skandhas tatsächlich nicht ātman getrennt ist, ist deshalb ātman nur fiktive (konventionelle) Bezeichnung, nicht wahrhaftig seiend.

Ihr lehrt(et) früher: ohne Annehmen (upādāna) ist getrennt der Annehmer (upādātṛ); durch upādāna unterscheidet (man) upādātṛ: der (ist) deva, der (ist) Mensch. Dieses beide ist nicht richtig. Man wird erkennen: es ist nur upādāna, nicht ist getrennt upādātṛ.

Wenn (man) sagt: „Ohne upādāna ist getrennt das Selbst (ātman)", (so) ist diese Sache nicht richtig. Wenn ohne upādāna ātman ist, wie ist es möglich, diese ātman-Beschaffenheit zu lehren? Wenn ohne Merkmal (lakṣaṇa) zu lehren, dann ist ohne upādāna nicht ātman. Wenn man sagt: „Ohne Leib ist nicht ātman, nur der Leib ist eben ātman", so ist das auch nicht richtig. Weshalb? Der Leib ist (mit) Entstehen, Vergehen vereigenschaftet, ātman eben nicht so.

Ferner: Wie heißt es denn wegen des upādāna „upādātṛ"? Wenn man sagt: „Ohne upādāna ist upādātṛ", so ist auch diese

Sache nicht richtig. Wenn ohne upādāna, (d. i.) die fünf skandhas, upādātṛ ist, (so) würde ohne fünf skandhas upādātṛ getrennt sein. Auge und die übrigen Sinne, (anscheinend?) zu erreichen, sind tatsächlich nicht zu erreichen. Deshalb ist ātman nicht ohne upādāna, auch (ist er) nicht eben dieses upādāna, auch nicht nicht-upādāna, auch ferner (ist er) nicht nicht-seiend. Dieses ist die wahrhaftige Bedeutung. Deshalb wird man erkennen: „Das vergangene Leben ist mit ātman (dem Selbst)": diese Sache ist nicht richtig. Weshalb?

> „In der Vergangenheit wurde ich nicht", diese Sache ist eben nicht richtig; Ich in der vergangenen Welt (d. h. Leben) ist verschieden vom jetzigen: ist auch nicht richtig. (XXVII. 9.)
>
> Wenn man sagt: „verschieden", dann wäre ohne Später das Jetzt. ātman befindet sich (dann) im vergangenen Leben (eig. „Welt"), aber das jetzige Ich (ātman) ist (von) selbst entstanden. (XXVII. 10.)
>
> So dann vernichtet (und) vergangen, verliert es der Taten (karma) Vergeltung; jener wirkt, aber dieser nimmt an (empfängt): so(lche) Fehler bestehen. (XXVII. 11.)
>
> Früher war es nicht, aber jetzt ist es: hierin auch sind Fehler. ātman („ich") bewirkte dann dharma, auch ist er („bin ich") ohne Grund. (XXVII. 12.)

ātman im vergangenen Leben (eig. „Welt") wird nicht der jetzige ātman: diese Sache ist nicht richtig. Weshalb? ātman im vergangenen Leben ist vom jetzigen ātman nicht unterschieden. Wenn das jetzige Ich von dem Ich des vergangenen Lebens verschieden wäre, dann würde ohne späteres Ich eben das jetzige Ich sein. Und das Ich des vergangenen Lebens (eig. „Welt") würde auch später andauern; dieser Leib (würde) (von) selbst nochmals entstehen. Wenn so, dann würden die Extreme (koṭi) des uccheda (Abschneiden) zutreffen, dann würde allen Tuns (karma) Vergeltung verloren. Auch wirkt jener Mensch Böses, dieser Mensch empfängt Vergeltung: es sind unermeßliche derartige Fehler. Und dieses Ich würde vorher nicht sein, aber jetzt sein: das auch ist fehlerhaft. Das Ich wird dann dharma (bzw. bhāva), auch entsteht es ohne Grund. Deshalb wird das vergangene Ich nicht jetziges Ich. Diese Sache ist nicht richtig. Ferner:

> So (eig. „wie") die Ansichten: „Im vergangenen Leben (eig. „Welt") ist Ich", „ist nicht Ich", oder „beides" oder „keines von beiden": diese Sache ist ausnahmslos nicht richtig. (XXVII. 13.)

So geforscht und gesucht sind die auf das vergangene Leben (bezüglichen) Ansichten von Sein, Nichtsein, sowohl Sein als Nichtsein, weder Sein noch Nichtsein, weil diese falsche Ansichten aus den früher gelehrten Gründen fehlerhaft sind, ausnahmslos nicht richtig.

> Ich werde im zukünftigen Leben (eig. „Welt") sein oder werde nicht sein: eine solche Ansicht ist ausnahmslos gleich (der über) das vergangene Leben. (XXVII. 14.)

In der zukünftigen Welt werde ich (sein) oder ich werde nicht (sein): in so(lchen) vier Sätzen würden sich die (mit Bezug) auf die vergangene Welt (gelehrten) Fehler befinden.

Er lehrt ferner:

> Wenn ein deva eben dieser Mensch ist, dann trifft die extreme Anschauung (koṭi) des Ewigseins (śāśvata) zu; deva ist dann nicht entstanden, weil das Ewigvereigenschaftete nicht entsteht. (XXVII. 15.)

Wenn ein deva eben dieser Mensch, dann ist er ewig. Wenn ein deva nicht im Menschen entsteht, wie heißt er Mensch? weil das Ewig-vereigenschaftete nicht entsteht. Deshalb ist auch „ewig" nicht richtig. Ferner:

> Wenn deva verschieden vom Menschen, dann ist er nicht ewig; wenn deva verschieden vom Menschen, dann ist nicht Seins-Zusammenhang (bhava-santati). (XXVII. 16.)

Wenn deva vom Menschen verschieden, dann heißt er nicht-ewig. (Bei) nicht-ewig ist dann der Fehler des Abschneidens und Vergehens (uccheda-nirodha), (d. h.) der früher gelehrte Fehler. Wenn deva vom Menschen verschieden, dann ist nicht Seins-Zusammenhang. Wenn Zusammenhang ist, ist es nicht möglich zu sagen: „verschieden". Ferner:

> Wenn halb deva, halb Mensch, dann treffen die zwei Extreme zu: das Ewige und das Nicht-Ewige. Diese Sache ist eben nicht richtig. (XXVII. 17.)

Wenn ein Lebewesen (sattva) mit halbem Leib deva, mit halbem Leib Mensch: wenn (es) so (ist), dann ist es ewig (und) nicht-ewig. Halb deva, das ist ewig, halb Mensch, das ist nicht ewig. Nur ist diese Sache nicht richtig. Weshalb? Weil der Fehler wäre, (daß) ein Leib zwei (entgegengesetzte) Eigenschaften hätte. Ferner:

> Wenn ewig und nicht-ewig, diese zwei Eigenschaften erreicht sind, so würde man eben „weder ewig noch nicht-ewig" erreichen. (XXVII. 18.)

Wenn die zwei Eigenschaften „ewig" und „nicht-ewig" erreicht sind, dann (ist es) richtig, später „weder ewig noch nicht-ewig" zu erreichen, wegen des Gegensatzes von nicht ewig zu nicht nicht-ewig, und von ewig zu nicht-ewig. Jetzt werden tatsächlich ewig und nicht-ewig nicht erreicht. Deshalb wird auch nicht weder ewig noch nicht-ewig erreicht. Ferner: „Der jetzige saṃsāra hat keinen Anfang", das auch ist nicht richtig. Weshalb?

> Wenn ein dharma wahrhaftig kommt und wahrhaftig geht, dann ist saṃsāra ohne Anfang. Aber tatsächlich ist diese Sache nicht (so). (XXVII. 19.)

Wenn ein dharma absolut wahrhaftig etwas hat, woraus er kommt, und hat, wohin er geht, dann würde saṃsāra keinen Anfang haben. Dieser dharma, (obwohl) mit Einsicht (und) Verstand eifrig gesucht, wird nicht erreicht (als etwas) habend, woher er kommt (und) wohin er geht. Deshalb „saṃsāra hat keinen Anfang" — diese Sache ist nicht richtig. Ferner:

> Wenn es jetzt nicht ewig ist, wie ist es nicht-ewig, sowohl ewig als nicht-ewig, weder ewig noch nicht-ewig? (XXVII. 20.)

Wenn so, mit Einsicht und Verstand geprüft, ein ewiger dharma nicht zu erreichen ist, welcher wird nicht-ewig sein? Weil nicht-ewig von ewig abhängig ist. Wenn (diese) zwei Eigenschaften nicht sind, wie ist „sowohl ewig als nicht-ewig"? Wenn nicht „sowohl ewig als nicht-ewig" ist, wie ist „weder ewig noch nicht-ewig"? Weil von „sowohl ewig als nicht-ewig" abhängig, ist „weder ewig noch nicht ewig". Deshalb sind die auf die vergangene Welt bezüglichen vier Sätze „ewig" usw. nicht zu erreichen. Die vier Sätze „mit Grenze", „ohne Grenze"

usw. sind auf die zukünftige Welt bezüglich. Diese Sache ist nicht zu erreichen. Jetzt wird er lehren, warum?

> Wenn die Welt eine Grenze hat, wie ist eine spätere Welt? Wenn die Welt keine Grenze hat, wie ist eine spätere Welt? (XXVII. 21.)

Wenn die Welt eine Grenze hat, würde nicht eine spätere Welt sein. Aber jetzt ist tatsächlich eine spätere Welt, deshalb ist (der Satz) „Die Welt hat eine Grenze" nicht richtig. Wenn die Welt keine Grenze hat, würde auch nicht eine spätere Welt sein. Aber tatsächlich ist eine spätere Welt. Deshalb ist (der Satz) „Die Welt hat keine Grenze" auch nicht richtig. Ferner: diese zwei Grenzen sind nicht zu erreichen. Weshalb?

> Der fünf skandhas ewiger Seinszusammenhang (ist) ähnlich (wie) Flamme der Lampe; deshalb würde nicht die Welt eine Grenze haben und keine Grenze haben. (XXVII. 22.)

Durch die fünf skandhas entstehen weiterhin fünf skandhas. Diese fünf skandhas sind nacheinander zusammenhängend. Wie bei der Bedingungen Zusammensein Flamme der Lampe ist. Wenn die Bedingungen nicht erschöpft sind, dann vergeht die Lampe nicht; wenn erschöpft, dann vergeht sie. Deshalb ist es nicht möglich zu lehren: „Die Welt hat eine Grenze" (oder) „hat keine Grenze". Ferner:

> Wenn vorher die fünf skandhas zerfallen (und) nicht abhängig von diesen fünf skandhas wiederum später fünf skandhas entstehen, dann hat die Welt eine Grenze. (XXVII. 23.)
>
> Wenn die früheren skandhas nicht zerfallen, auch nicht abhängig von diesen skandhas aber später fünf skandhas entstehen, dann hat die Welt keine Grenze. (XXVII. 24.)

Wenn die früheren fünf skandhas zerfallen, (und) nicht abhängig von diesen fünf skandhas wiederum später fünf skandhas entstehen, so hat dann die Welt eine Grenze. Wenn die früheren fünf skandhas schon vergangen (sind), und nicht nochmals weitere fünf skandhas entstehen, (so) heißt das „Grenze". „Grenze" heißt künftiger letzter Leib. Wenn die früheren skandhas nicht zerfallen, nicht abhängig von diesen fünf skandhas aber spätere fünf skandhas entstehen, dann hat die Welt

keine Grenze. Dann ist (sie) ewig. Aber tatsächlich ist es nicht so. Deshalb „Die Welt hat keine Grenze": diese Sache ist nicht richtig. Die Welt ist von zwei Arten: (1) Land-(kṣetra-)Welt, (2) Lebewesen-(sattva-)Welt. Diese ist die sattva-Welt. Ferner: wie in der „Vierhundert-Untersuchung"[1] gelehrt wird:

> „Weil die echte Lehre (dharma) und Lehrender (und) Hörender schwer zu erreichen sind, so eben hat saṃsāra nicht Grenze, nicht keine Grenze."

Man erreicht nicht die echte Lehre, wegen der Bedingungen. Geburt und Tod (saṃsāra) (und) Wandern (eig. „Gehen und Kommen") hat nicht Grenze. Einige Zeit kann (man) die echte Lehre (dharma) hören und den Weg erlangen; deshalb kann man nicht sagen: „ohne Grenze". Jetzt wird er nochmals „sowohl mit Grenze als ohne Grenze" widerlegen.

> Wenn die Welt halb mit Grenze, halb ohne Grenze ist, so hat sie sowohl Grenze als keine Grenze: das ist nicht richtig. (XXVII. 25.)

Wenn die Welt halb mit Grenze, halb ohne Grenze ist, dann würde sie sowohl Grenze haben als keine Grenze haben. Wenn (es) so (ist), dann würde ein dharma (Objekt) zwei (entgegengesetzte) Eigenschaften haben. Diese Sache ist nicht richtig. Weshalb?

> Jener nimmt fünf skandhas an: wie ist ein Teil zerbrochen, ein Teil aber nicht zerbrochen? Diese Sache ist eben nicht richtig. (XXVII. 26.)
>
> Das Angenommene (upādāna, Annahme) auch ferner so: wie ist ein Teil zerbrochen, ein Teil aber nicht zerbrochen? Diese Sache auch ist nicht richtig. (XXVII. 27.)

Der die fünf skandhas Annehmende: wie ist ein Teil (sc. von ihm) zerbrochen, ein Teil nicht zerbrochen? Diese Sache[2]

---

[1] Catuḥ-śataka-śāstra des Āryadeva, VII. 9. Tib. Übers. Tanjur mdo XVIII, 9a (Lh. E.) [hierzu Komm. des Candrakīrti ebd. XXIV. 136a]. Die Strophe fehlt in der chinesischen Version (Nanjio 1189, TE. XIX. 2. 48 b ff.), da in dieser die acht ersten Abschnitte nicht enthalten sind. Vgl. Muséon 1900, p. 237. — In meiner Übersetzung der tib. Version der „Mittleren Lehre", p. 175, l. 13 ist anstatt „in den sūtras" zu lesen: „in kurzen Worten" (mdor na).

[2] TE.: „Eines".

wird nicht erreicht. „Sowohl ewiges als nicht-ewiges upādāna (Annehmen)“ ist auch so: Wie ist ein Teil zerbrochen, ein Teil nicht zerbrochen? wegen des Fehlers, (daß) ewig (und) nicht-ewig, zwei entgegengesetzte Eigenschaften, sind. Deshalb ist: „Die Welt hat sowohl Grenze als keine Grenze“ [dieses][1] auch nicht richtig. Jetzt wird er die Ansicht widerlegen, daß die Welt weder Grenze noch keine Grenze (hat).

> Wenn sowohl mit Grenze als ohne Grenze: diese zwei erreicht werden können, dann würden „weder mit Grenze noch ohne Grenze“: diese auch erreicht. (XXVII. 28.)

Wegen des Gegensatzes zu „mit Grenze“ ist „ohne Grenze“, wie der Gegensatz zu „lang“ „kurz“ ist. Der Gegensatz zu „Sein“ und „Nichtsein“ ist dann „sowohl Sein als Nichtsein“. Wegen des Gegensatzes zu „sowohl Sein als Nichtsein“ ist alsdann „weder Sein noch Nichtsein“. Wenn „sowohl Grenze haben als Grenze nicht haben“ absolut wahr ist, dann würde „weder Grenze haben noch keine Grenze haben“ zutreffen (eig. „sein“). Weshalb? Wegen gegenseitiger Abhängigkeit. Oben schon widerlegte (man) „Sowohl Grenze haben als keine Grenze haben“, den dritten Satz. Wie wird jetzt: „Weder Grenze haben noch keine Grenze haben“ sein? Weil nicht gegenseitige Abhängigkeit ist. So geprüft (und) gesucht sind „mit Grenze“, [„ohne Grenze“][2] usw. alle vier Ansichten nicht zu erreichen. Ferner:

> Weil alle dharmas leer sind: die Ansichten „Die Welt ist ewig“ usw.: wo? zu welcher Zeit? (und) wer bringt diese Ansichten hervor? (XXVII. 29.)

Oben wurden (nach)[3] der śrāvaka-Lehre die falschen Ansichten widerlegt, jetzt, in dieser Mahāyāna-Lehre (-dharma), lehrt er die dharmas von Anfang bis zu Ende (eig. „von Ursprung bis jetzt“) als völlig leer an An-sich-Sein (svabhāva). So ist in wesenslosen dharmas nicht Mensch, nicht dharma, nicht kann falsche Ansicht (oder) richtige Ansicht entstehen. „Ort“ heißt Land (oder) Erde; „Zeit“ heißt Zahl (von) Tagen, Monaten, Jahren. „Wer?“ heißt Mensch. „Diese“ heißt Substanz der Ansichten. Wenn es absolut wahre Ansichten „ewig“, „nicht-

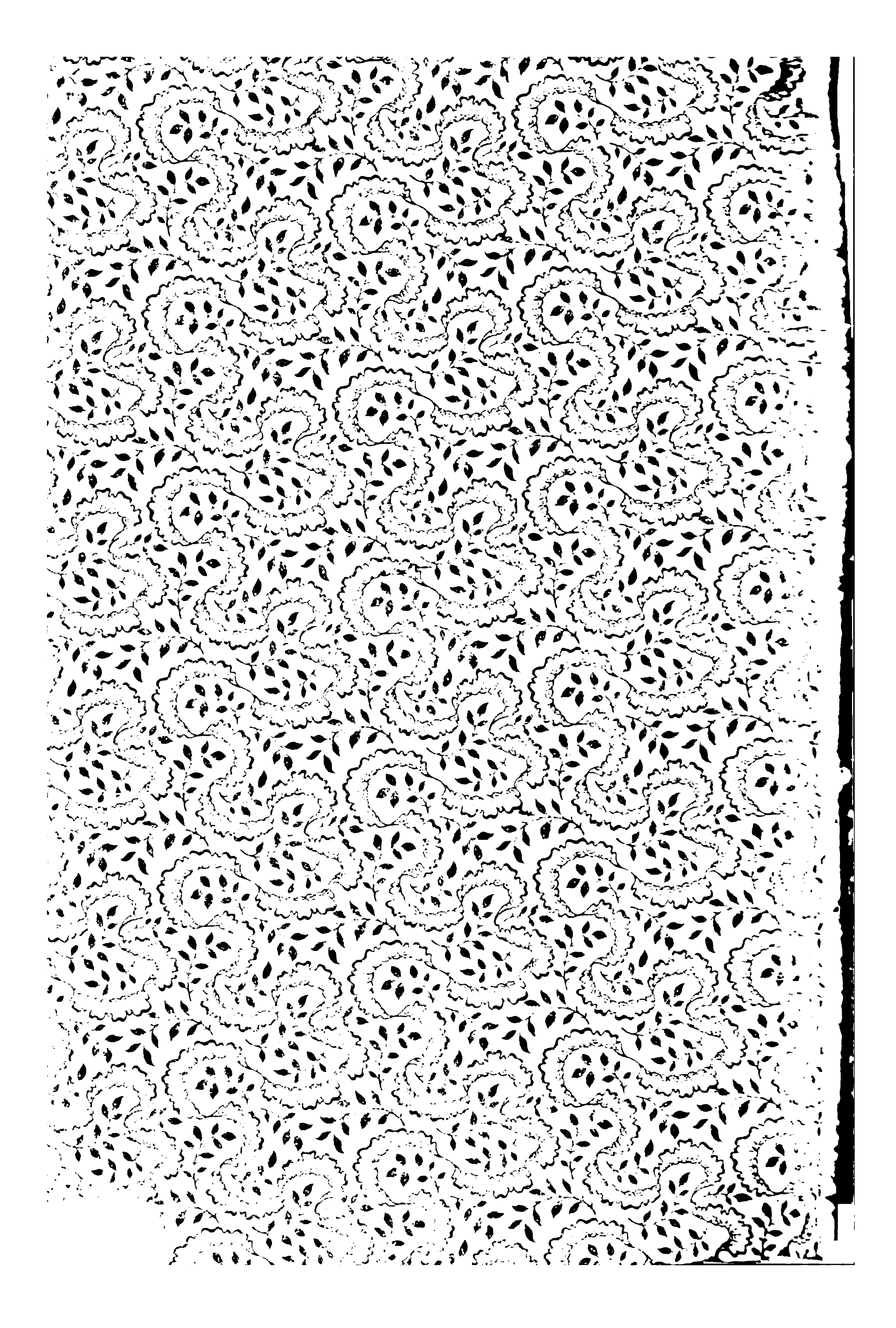
[1] Nach TE. zu tilgen. [2] Fehlt TE. [3] Zusatz von TE.

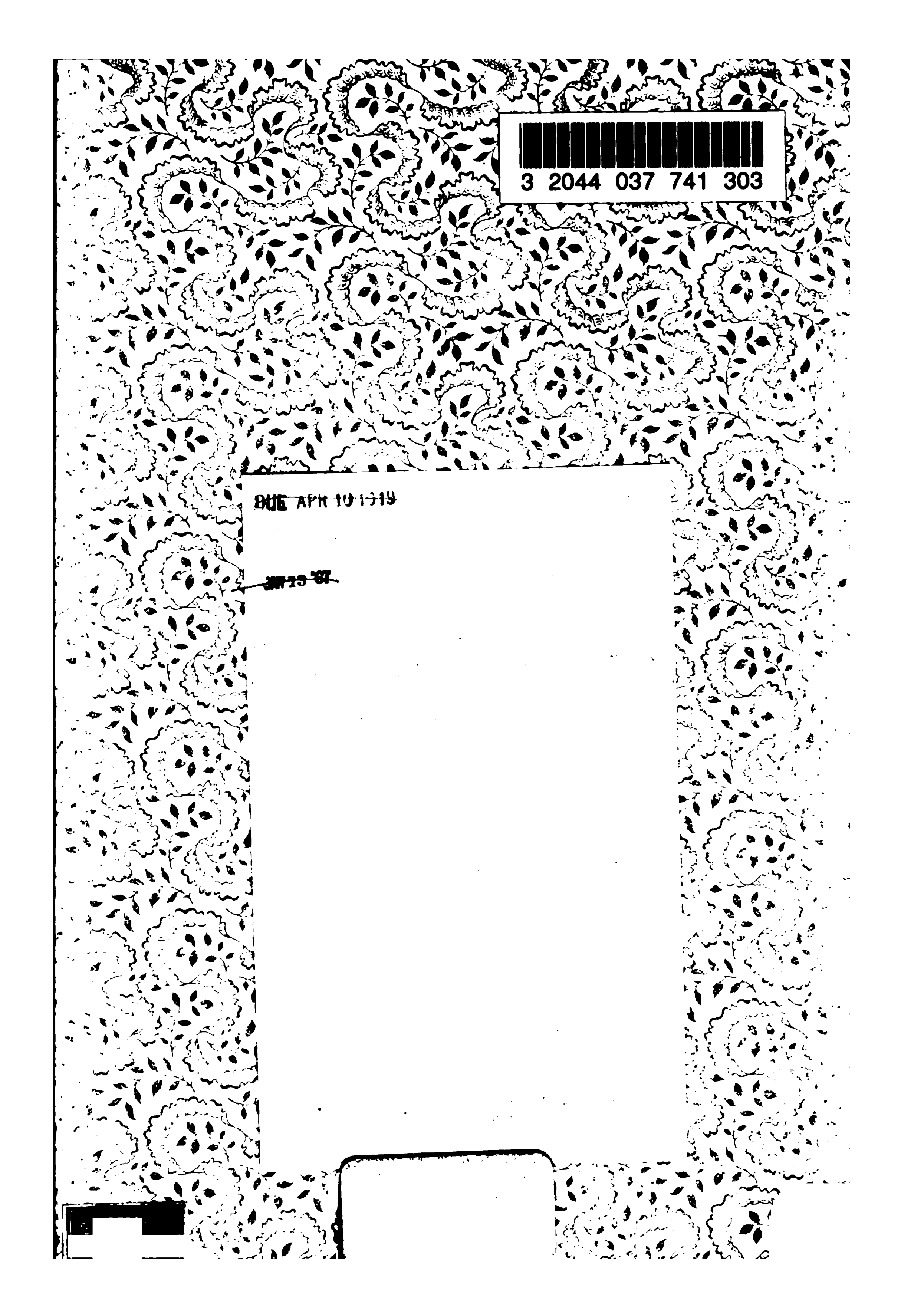
ewig" usw. gibt, dann müßte sein, (daß) ein Mensch ist, (der) diese Ansichten hervorbringt. Da das Selbst (ātman) widerlegt ist, deshalb erzeugt kein Mensch diese Ansichten. Die an verschiedenen Orten (befindlichen) Erscheinungsobjekte (rūpadharma), die gegenwärtig sichtbar sind, können schon widerlegt werden, um so mehr Zeit und Raum. Wenn verschiedene Ansichten sind, würde es wahrhaftiges tattva (Sein) geben. Wenn es wahrhaftig ist, dann kann man es nicht widerlegen. Von Anfang (eig. „oben") an (ist es) schon durch verschiedene Gründe widerlegt. Deshalb wird man erkennen: die Ansichten haben nicht wahrhaftiges Sein (eig. „Substanz"). Wie können sie entstehen? Wie im śloka gelehrt wird: „Wo? an welchem Ort? zu welcher Zeit? wer? erzeugt diese Ansichten?"

> Den großen, weisen Herrn Gautama, der mit Mitleid (und) Erbarmen diese Lehre (dharma) erklärt (und) vollständig alle Ansichten abgeschnitten hat, verehre ich jetzt, tief mich verbeugend. (XXVII. 30.)

Alle Ansichten — zusammengefaßt gelehrt, sind es fünf Ansichten, ausführlich gelehrt, [dann] sind es 62 Ansichten — werden abgeschnitten. Dieser Ansichten wegen lehrt den dharma (Lehre) der große, weise Herr Gautama, der ohne Maß, ohne Grenze, undenkbar, unsagbar Wissende. Deshalb verneige ich mich (eig. „meinen Leib") ehrfürchtig.







3 2044 037 741 303
DUE APR 10 1919

